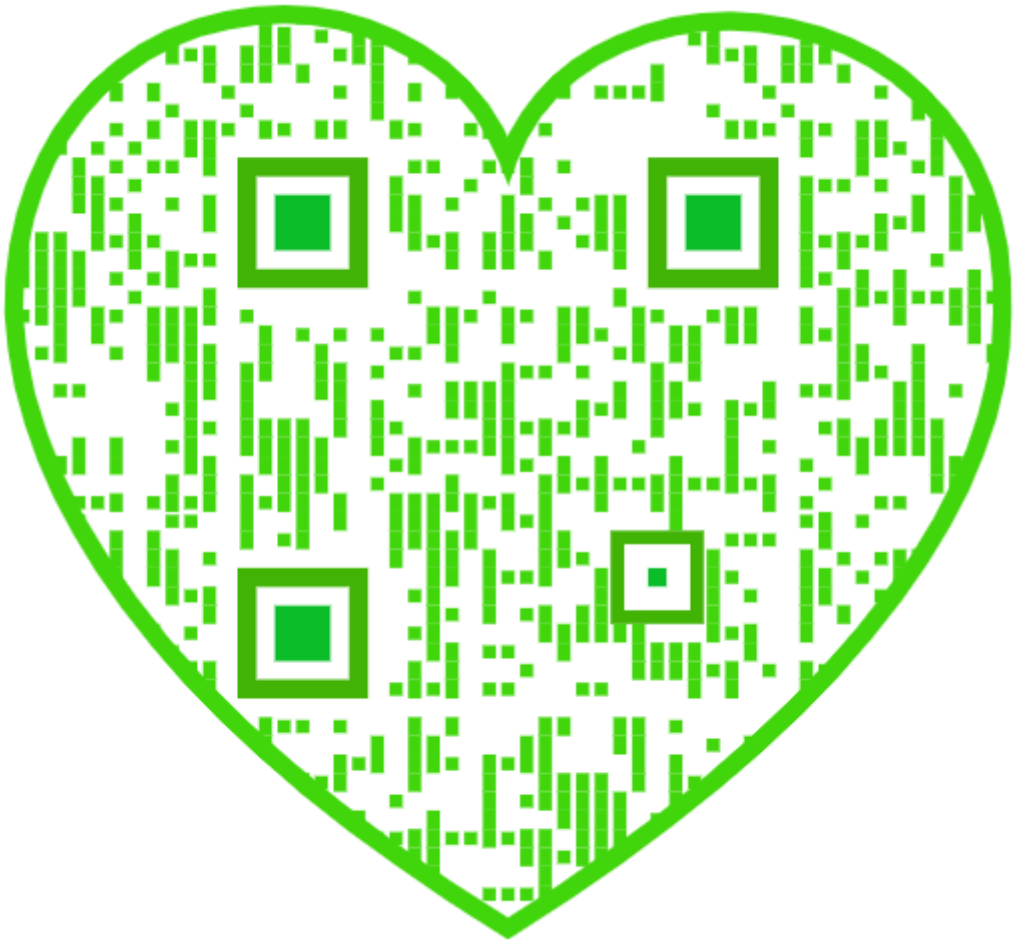
P. F. WOLFS O.P.

DAS GRONINGER "RELIGIONSGESPRÄCH" (1523) UND SEINE HINTERGRÜNDE

CENTRALE DRUKKERIJ N.V. NIJMEGEN



DAS GRONINGER „RELIGIONSGESPRÄCH" (1523) UND SEINE HINTERGRÜNDE

PROMOTOR:

PROF. DR. R. R. POST

Abb. I
Religionsgespräch zwischen Dominikanern und Lutheranern
Holzschnitt aus:
LAURENS LAURENSEN O.P., *Een antwoort op de disputacie ghedruct in de naem Juncker Ulricx van Doernum.* Kampen, Jan Evertsz., 9. August 1527.
(Vergl. S. 7, Anm. 1)

DAS GRONINGER "RELIGIONSGESPRÄCH" (1523) UND SEINE HINTERGRÜNDE

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT
TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN
DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE
AAN DE R.K. UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN,
OP GEZAG VAN DE RECTOR-MAGNIFICUS
DR. G. W. GROENEVELD, HOOGLERAAR IN
DE FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID,
VOLGENS HET BESLUIT VAN DE SENAAT
IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP
WOENSDAG 1 JULI 1959, DES NAMIDDAGS
TE 4 UUR

DOOR

PETRUS FRANCISCUS WOLFS O.P.
GEBOREN TE MAASTRICHT

1959
CENTRALE DRUKKERIJ N.V. NIJMEGEN

Voor Moeder
Aan de nagedachtenis van
mijn Vader

INHALT

Vorwort XI

Verzeichnis von Abkürzungen, Siglen usw. XIV

1. Kapitel: *Einleitung* 1
Bibliographische Unterlagen, — der Bericht des Gespräches und der Index der verbotenen Bücher, — der Bericht und die spätere Geschichtsschreibung.

2. Kapitel: *Die Widmungsvorrede an Petrus Aquensis* 14
Petrus Aquensis und der münsterische Humanistenkreis, seine vermutlichen Werke, — der Inhalt der Widmungsvorrede, humanistisches Gedankengut.

3. Kapitel: *Die Umwelt des Verfassers* 34
Listrius, Erasmus und die Groninger Humanisten, — der Dominikanerprior Laurentius und Erasmus.

4. Kapitel: *Das Gespräch als disputatio scholastica* 54
Bedenken gegen die Deutung als Religionsgespräch, — die Stellung der *disputatio* im Schulbetrieb der mittelalterlichen Dominikaner.
Der geschichtliche Wert des Berichtes: die Schrift eine Tendenzschrift.

5. Kapitel: *Die allgemeine Frage und die erste These* 73
Der Dominikanerorden und Luther vor 1523, — trotz Bekanntschaft mit Luther wählen die Groninger Dominikaner ein neutrales Thema: das Königtum Christi, — Geschichte und theologischer Inhalt dieser Frage, — das Königtum Christi bei Jacques Almain, in dem Groninger Gespräch und bei Luther vor 1523.
Die Frage der Armut Christi.

6. Kapitel: *Die weiteren Thesen und ihre corrolaria* 101
Anhang: das *impertinens physicale.*

7. Kapitel: *Das eigentliche Gespräch* 131
Die Einwände Hermann Aberings, — Bedenken des Subpriors Pittinck, — die Ausführungen des Johann Timmermans, — die Einwände des Gerard Pistoris, — die Ausführungen Nikolaus Lesdorps.

Zusammenfassung und Schluszwort 177

Anhang I: Die Ausgaben des Berichtes 183

Anhang II: Thesen einer Kölner Disputation, um 1400 . . . 186

Anhang III: Der Text der Thesen des Groninger Gespräches . . 188

Quellen und Literatur 190

Register 205

VORWORT

Die nachfolgende Studie verdankt ihr Entstehen einer Untersuchung, die sich auf das jetzige Thema nur teilweise bezog. Zunächst nämlich ist das Interesse des Verfassers auf die Frage eingegangen, in welchem Verhältnis die Humanisten des 16. Jahrhunderts zu den Dominikanern ihrer Zeit standen. Heute, wo das Bild, das die neuere katholische Geschichtsschreibung von Gestalten wie Erasmus, Reuchlin u.a.m. zu zeichnen pflegt, für diese meistens viel günstiger ausfällt, als es noch vor einigen Jahrzehnten gewöhnlich der Fall war, erhebt sich von selbst die Frage, ob man das Urteil über mehrere Dominikaner, deren Weg diese Humanisten kreuzten, nicht gleichzeitig einer Korrektur unterziehen müsse. Der Verfasser ist denn auch der Ansicht, dasz man dem Bilde eines Jakob Hoochstraten, eines Vinzent Dierckx u.a.m. schlieszlich und endlich ein wenig mehr Schwarz werde beimischen müssen, genau so wie die moderne Geschichtsschreibung der Erscheinung ihrer Gegenspieler schon viel mehr Weisz hat zukommen lassen. Und er fragt sich weiter, ob man in der Vergangenheit nicht zu häufig vergessen hat, dasz neben den eben erwähnten Dominikanern doch auch immer wieder andere standen, mit denen diese Humanisten auf Freundschaftsfusz verkehrten, und die für ihre Ideen viel aufgeschlossener waren. Man denke in diesem Zusammenhang z.B. an Johannes Cono, den Lehrer des Beatus Rhenanus, an einen Magdalius von Gouda, der in Köln mit zahlreichen Humanisten Umgang pflegte zu einer Zeit, als Hoochstraten dort sein Klosteroberer war, oder an einen Gulielmus Parvus, Inquisitor von Frankreich, gleichzeitig aber in den für Reuchlin kritischsten Jahren seinen Verteidiger und vollkommen zugänglich für das, was sich unter den Humanisten von Paris tat.

An einer bestimmten Stelle dieser ursprünglichen Untersuchung nun ergab sich für den Verfasser die Frage, ob der Bericht des sogenannten Groninger Religionsgespräches von 1523 nicht auch hierin einbezogen werden müsse. Eine bestimmte Richtung in der niederländischen Geschichtsschreibung hatte diesen zwar ständig als eine typisch reformatorische Schrift gedeutet, und das Gespräch selbst galt meistens als ein frühes Zeugnis für das Bestehen protestantischer Tendenzen in dem Groningen von 1523, obwohl man wiederholt gezwungen wurde, mehr oder weniger Einschränkungen zu machen, und sich auch nicht jeder

protestantische Forscher dieser Auffassung anschlosz. Bis dann endlich im Jahre 1944 R. R. Post die Frage aufwarf, ob man dieses Gespräch, wenn es nicht überhaupt als Erfindung eines humanistischen Schreibers abzutun sei, nicht richtiger als eine Begegnung zwischen Dominikanern und Humanisten charakterisiere. Die in vorliegendem Werke niedergelegte Untersuchung will diese Frage nochmals, und zwar ausführlicher, beantworten. Wie diese Antwort lautet, dürfte schon aus den Anführungszeichen des Titels hervorgehen.

Bei der Aufhellung der Hintergründe des Gespräches sind auszer den hauptsächlich betroffenen Dominikanern in Groningen auch gelegentlich eine Anzahl anderer Ordensmitglieder mehr oder weniger ausführlich berücksichtigt worden. Man betrachte dieses Interesse des Verfassers aber nicht ausschlieszlich als ein Überbleibsel der Untersuchung, die ihm anfangs vorschwebte. Dies ist nämlich nur insofern zutreffend, als hier bewuszt der Versuch unternommen wird, das Gelände für solche weitergehende Untersuchung schon einigermaszen abzutasten, und auf einige Gestalten, die dabei herangezogen werden müssen, die Aufmerksamkeit zu lenken. Und wenn dann im 3. Kapitel mehrere andere Begegnungen zwischen Dominikanern und Humanisten in den Niederlanden zur Sprache kommen, so geschieht das auch, weil dadurch auf das Groninger Gespräch mehr Licht fallen kann.

Während die Arbeiten an dieser Untersuchung vor ihrem Abschlusz stehen, beschleicht mich die leise Furcht, dasz der sachverständige Leser der Ansicht sein könnte, dasz in ihr die Theologie des 16. Jahrhunderts nicht genügend Beachtung finde. Erst nach und nach ist mir während meiner Studien zum Inhalt des 5., 6. und 7. Kapitels die Tatsache klargeworden, dasz man auch für die richtige Beurteilung dieses ziemlich kurzen Gespräches, das sich mit so vielen verschiedenen theologischen Themen befaszt, über eine gediegene Kenntnis der Entwicklung mancher theologischer Fragen verfügen musz. Leider sind es bisweilen solche Fragen, die ein modernes Denken völlig fremd anmuten. Trotzdem aber habe ich das Vertrauen, dasz das wenige, das ich in dieser Hinsicht zu bieten habe, hinreicht, um meine Ansicht über die Art und den Inhalt des Groninger Gespräches zu erläutern und zu belegen.

Wenn in diesem Werke ein ursprünglich lateinischer Text übernommen wurde, dann wurde er sehr oft übersetzt, wobei jedoch versucht ist, so textgetreu wie möglich zu verfahren. Es besteht dabei zwar die Gefahr einer geringeren Prägnanz und Präzision, der dafür aber eine leichtere Lesbarkeit gegenübersteht.

Schlieszlich möchte ich an dieser Stelle den Beamten der *Bibliothèque Nationale* zu Paris, der *Koninklijke Bibliotheek* in den Haag und der Universitätsbibliotheken in Groningen, Münster, Nijmegen und Utrecht meinen aufrichtigen Dank aussprechen. Mehr als Auszenstehende können gerade sie ermessen, wie sehr ein lästiger und oft ungeschickter Besucher oder Benutzer ihrer Anstalten hierzu verpflichtet ist. In gleichem Masze kommt dieser Dank den Bibliothekaren mehrerer Klosterbibliotheken zu, so dem Bibliothekar der Minderbrüder zu Alverna-Wychen, seinem Kollegen im Berchmanianum der Jesuiten zu Nijmegen und meinen Ordensbrüdern im hiesigen Albertinum. Auch seien hier meine Klever Freunde, Herr Joseph Angenendt und Frau Otti Angenendt-Schwartmann, mit Dank erwähnt, in deren gastlichem Hause manche Seite dieses Werkes ihre endgültige Formulierung fand.

Nijmegen, Ostern 1959

VERZEICHNIS VON ABKÜRZUNGEN, SIGLEN USW.

AAU	= *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht* 1-74, 1875-1958.
ADB	= *Allgemeine Deutsche Biographie.* 56 Bd., Leipzig 1875-1912.
ALLEN	= *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami,* ed. P. S. ALLEN (H. M. ALLEN & H. W. GARROD). 12 Bde., Oxonii 1906-1958. (Zitiert nach Band, Nummer der Briefe und Zeile. ALLEN VI, 1784. 1 = 6. Band, Brief Nr. 1784, Zeile 1.)
ANK	= *Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis* 1-7, 1884-1899.
BRN	= *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica,* uitg. door S. CRAMER & F. PIJPER. 10 Bde., 's Gravenhage 1903-1914.
CIN	= P. FRÉDÉRICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae.* 5 Bde., Gent-'s Gravenhage 1889-1906.
Ed. Leonina	= S. THOMAS AQUINAS O.P., *Opera omnia,* iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita. Bd. 1 ff., Romae 1882 ff.
LB	= ERASMUS, *Opera omnia,* ed. JOH. CLERICUS. 10 Bde., Lugduni Batavorum 1703-1706.
NAK	= *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 1 ff., 1900 ff.
NIJHOFF-KRONENBERG	= W. NIJHOFF & M. E. KRONENBERG, *Nederlandsche bibliographie van 1500 tot 1540.* 5 Bde., 's Gravenhage 1923-1958.
NNBW	= *Nieuw Nederlandsch Biographisch Woordenboek.* 10 Bde., Leiden 1911-1937.
POST, *Godsdienstgesprek*	= R. POST, *Het Groningsche Godsdienstgesprek van 1523,* in *Studia Catholica* 20, 1944, 113-124.

QE = J. QUÉTIF O.P. & J. ÉCHARD O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum.* 2 Bde., Lutetiae Parisiorum 1719-1721.

QF = *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland.* Bd. 1 ff., Leipzig usw. 1907 ff.

WA = M. LUTHER, *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. Bd. 1 ff., Weimar 1883 ff.

WA-Br. = M. LUTHER, *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. *Briefwechsel.* Bd. 1 ff., Weimar 1930 ff.

ZGAW = *Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde Westfalens* 1 ff., 1838 ff.

1. KAPITEL

EINLEITUNG: *bibliographische Unterlagen, — der Bericht des Gespräches und der Index der verbotenen Bücher, — der Bericht und die spätere Geschichtsschreibung.*

In dem Schrifttum über die Anfänge der Reformation in den Nördlichen Niederlanden wird wiederholt darauf hingewiesen, dasz im Jahre 1523 am Feste des heiligen Gregorius des Groszen, d.h. Donnerstag den 12. März, in Groningen von den dortigen Dominikanern ein Religionsgespräch veranstaltet worden sei, und zwar zwischen einigen Insassen ihres Klosters einerseits und Vertretern der sich bereits heimlich zu Luthers Anschauungen bekennenden Stadtgeistlichkeit andererseits. Und dieses Gespräch bilde denn einen der frühesten Belege für die Ansätze zu einer reformationsfreundlichen Gesinnung innerhalb der Stadt Groningen.

Sofern man hierfür überhaupt eine Quelle angab, hat man sich zur Begründung dieser Behauptung meistens auf ein im gleichen Jahre 1523 in Basel erschienenes Buch berufen, das zunächst eine anonyme Verteidigungsschrift enthielt gegen die Verurteilung Luthers, welche 1521 von den Theologen der Pariser Universität ausgesprochen war, der aber noch drei Anhänge hinzugefügt waren: ein sogenannter Bericht des oben bereits erwähnten Gespräches, dessen Verfasser ebensowenig namhaft gemacht wird, ein gleichfalls anonymer Brief *De causa Lutheri* mit ungenannter Bestimmung, und schlieszlich ein Brief von Luther selbst an Wolfgang Capito [1]. Das Buch nennt nicht den Namen seines Druckers, es trägt aber alle äuszeren Spuren der Presse von Adam Petri in Basel [2],

[1] *Confutatio determinationis doctorum Parrhisiensium, contra M.L. ex Ecclesiasticis doctoribus desumpta, denuo recognita et locupletata. Adiecta est Disputatio Groningae habita, cum duabus Epistolis non minus pijs quam eruditis. Indicem generalem, et etiam alpha beticum praepositum lector conspicies.* Basileae An. 1523 (= BRN VI, 389-586). — Der Brief Luthers an Capito (17. Januar 1522) liegt auch gedruckt vor in WA-Br. II, 428 f.

[2] Freundliche Mitteilung von Dr. MARIA E. KRONENBERG (den Haag). Eine Wiedergabe der Titelseite, nach dem Exemplar in der Universitätsbibliothek Leiden, in NAK 32, 1941, gegenüber S. 172. Vergl. über Adam Petri Jos. BENZING, *Druckerlexikon des 16. Jahrhunderts — Deutsches Sprachgebiet.* Frankfurt a.M. 1952, 23.

der sich gerade als Drucker und Verleger von Schriften Martin Luthers und seiner Zeit- und Gesinnungsgenossen eines gewissen Rufes erfreute.

Über die Person sowohl des Unbekannten, der aus diesen vier Schriften ein einziges Buch gebildet hat, wie auch über die ihrer einzelnen Verfasser, hat man wiederholt Vermutungen ausgesprochen [1]. Es scheint jetzt wohl festzustehen, dasz man sie in den Niederlanden zu suchen hat. Als Verfasser der Verteidigungsschrift und der Schrift *De causa Lutheri* bezeichnet die jüngste Annahme Hendrik van Bommel (1490?-1570), der auszerdem auch die einzelnen Werke in einem Bande vereinigt haben soll [2]. Für den Bericht des sogenannten Religionsgespräches, der uns hier hauptsächlich beschäftigt, hat man — im Ernste wenigstens und mit Berücksichtigung der Quellen, — bis jetzt niemals jemand als Verfasser nennen können [3].

[1] BRN VI, 373 f., 385 f.

[2] F. S. KNIPSCHEER, *Hendrik van Bommel schreef „Confutatio" 1521,* in NAK 32, 1941, 171-195; DERS., *Hendrik van Bommel „Translatoer" van Ste Matheus, Februari 1522,* in NAK 36, 1948-1949, 125-134; DERS., *Hendrik van Bommel, vertaler van Ste Matheus,* in NAK 37, 1950-1951, 16-26; DERS., *Aanwijzing van bronnen over het leven en geschriften van Hendrik van Bommel,* in NAK 40, 1954, 112-114. Die Gründe, die der Verfasser für seine Meinung anführt, sind hier allerdings genau so schwach wie in seiner später erschienenen selbständigen Abhandlung *Hendrik van Bommel (1490?-1570), kerkhervormer in Nederland en de Rijnlanden.* O.O. 1955, 111-114.

Hendrik van Bommel (= Henricus Bomelius) ist eine der ersten eindeutig reformatorischen Gestalten in den Niederlanden. Seine *Summa der godliker Scrifturen* ist das älteste niederländische Buch, das durch kaiserlichen Erlasz verboten wurde.

[3] KNIPSCHEER, *Hendrik van Bommel, kerkhervormer,* 112-113 macht wiederum ohne weiteren Beweis Gerard Pistoris, einen der Teilnehmer an dem Gespräch, zum Verfasser. Auch die Ansicht von J. G. DE HOOP SCHEFFER, *Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531.* Amsterdam 1873, 289 Anm. 1, dasz der Bericht von einem weiter unbekannten, vielleicht Thomas genannten Dominikaner stamme, kann hier auszer Betracht bleiben, weil der Verfasser seine Meinung nur auf die Tatsache stützt, dasz der Dominikanerprior von dem Berichterstatter *Magister noster* genannt wird, dabei aber nicht berücksichtigt, dasz dieses *noster* in diesem Zusammenhang seine possessive Bedeutung durchaus verloren hat. *Magister noster,* ursprünglich in Universitätskreisen, namentlich in Köln, als Anredetitel verwendet, war allmählich die übliche Bezeichnung, bei den Humanisten oft mit einem Nebenton von Spott, für die Professoren der Theologie geworden. Vgl. u.a. ERASMUS in seiner *Moria:* „Sie bilden sich ein, Halbgötter zu sein, so oft man sie in heiliger Ehrfurcht mit *Magister noster* anredet, ja, sie glauben sogar, dasz in diesem Namen etwas stecke wie das *Tetragrámmaton* bei den Juden. Deshalb ist es in ihren Augen geradezu eine Todsünde, *magister noster* anders als grosz zu schreiben, und sagt jemand, die Vokabeln umkehrend, *noster*

Das Ganze ist also gewissermaszen mit einem Schleier des Geheimnisvollen umhüllt. Allein man musz in diesem Zusammenhange bedenken, dasz — wie u.a. von MARIA KRONENBERG wiederholt erwähnt wurde [1], — die Anonymität von Schriften dieser Art in jenen für die Anhänger der neueren Ideen oft so unsicheren und gefährlichen Jahren eine immer wiederkehrende Erscheinung ist, und dasz die Schriftsteller und Verleger dieser Zeit nicht nur mit Anonymität, sondern nicht selten auch mit fingierten Druckernamen und Druckorten und sogar ohne jede Erwähnung solcher bibliographischen Einzelheiten gearbeitet haben.

Die Verteidigungsschrift, welche vor 1523 wahrscheinlich schon als selbständige Ausgabe erschienen ist, wurde im 16. Jahrhundert zusammen mit den drei anderen Schriften mindestens noch zweimal neu aufgelegt, 1525 und 1531, und zwar beide Male in Nürnberg [2]. Von dem Bericht des Groninger Gespräches sollte, wie man bis jetzt für gewöhnlich angenommen hat [3], erst im Jahre 1614 bei Hans Sas in Groningen eine Separatausgabe erschienen sein, allerdings nach einem alten Drucke, der sich zur Zeit in der Bibliothek des damaligen Groninger Stadtkommandanten Peter Pappus befand [4]. Im Jahre 1749 brachte dann der Groninger Universitätsprofessor DANIEL GERDES nochmals eine Ausgabe des Berichtes, für die er zwar den Groninger Druck des Jahres 1614 als Grundlage nahm, gleichzeitig aber auch eine Abschrift der Baseler Ausgabe vom Jahre 1523 benutzte, welche ihm von befreundeter Seite in Basel zu diesem Zweck zur Verfügung gestellt

magister, so hat er dadurch, was die Würde der Theologie anbelangt, das Unterste zuoberst gekehrt". ERASMUS, *Stultitiae Laus.* Recognovit et adnotavit J. B. KAN. Hagae Comitis 1898, cap. 53, S. 127.

[1] M. E. KRONENBERG, *Verboden boeken en opstandige drukkers in de Hervormingstijd* (Patria, 44). Amsterdam 1948, 111 ff.; DIES., *Over Bugenhagen's souter van 1526,* in *De Nieuwe Taalgids* 47, 1954, 43 f. und die dort verzeichnete Literatur.

[2] BRN VI, 363 Anm. 3.

[3] BRN VI, 374-375.

[4] *Disputatio habita Groningae in aedibus Praedicatorum, inter Dominicanos atque Sacerdotes Ecclesiae D. Martini, Anno redempti orbis 1523. In feriis Divi Magnique Pontificis Gregorii.* Ex bibliotheca Nobilis viri Petri Pappi a Tratzberg, Praetoris legionis Groning. Omlandicae. Groningae, Recusa typis Ioannis Sassii, ordinum & Academiae Typographi, 1614. Von diesem seltenen Buche besitzt die Universitätsbibliothek Groningen ein Exemplar. Es enthält 54 nicht numerierte Seiten und bringt nach dem Titelblatt sofort den Text des Berichtes. Vergl. über Peter Pappus W. B. S. BOELES, *Peter Pappus, van Tratzberg,* in *Bijdragen tot de geschiedenis en oudheidkunde, inzonderheid van de provincie Groningen* 4, 1867, 57-64.

worden war [1]. In unserem Jahrhundert schlieszlich haben die Herausgeber der *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* den Bericht, aber jetzt ausschlieszlich nach der Baseler Ausgabe von Adam Petri, in ihre Reihe aufgenommen, und zwar in den 1910 erschienenen 6. Band [2].

Vergleicht man nun diese verschiedenen Ausgaben, so fällt sofort auf, dasz die Baseler Ausgabe des Jahres 1523 und auch die folgenden, insofern sie darauf fuszen, die sich an dem Gespräch beteiligenden Dominikaner nirgends mit ihrem Namen aufführen, und dies im Gegensatz zu den Mitgliedern der anderen Partei, während der unbekannte Herausgeber des Groninger Druckes vom Jahre 1614 plötzlich berichtet, mit dem wiederholt auftretenden *Magister noster* sei niemand anders als der damalige Groninger Dominikanerprior Laurentius Laurentii gemeint, der eigentliche Verteidiger der von den Klosterinsassen vertretenen Thesen sei der Lektor Ludolphus gewesen, und der öfters erwähnte Subprior habe den Namen Pittinck getragen [3]. Nun sind diese beiden letzten, ebenso wie der genannte Prior, tatsächlich mehr oder weniger auch von anderswoher bekannt [4], so dasz sich die Frage erhebt, aus welcher Quelle der Groninger Herausgeber des Jahres 1614 seine Kenntnisse geschöpft hat.

Zum Teil wenigstens hätte man eine Antwort auf diese Frage schon geben können, wenn man dabei nur etwas genauer die Mitteilungen der Herausgeber der *Scriptores Ordinis Praedicatorum* untersucht und geprüft hätte. Auch sie beschreiben nämlich eine Ausgabe des Berichtes, ohne aber überhaupt Drucker, Ort und Jahr des Erscheinens anzugeben [5]. Und wenn wir dabei bedenken, wie genau und mit welcher wissenschaftlich-kritischen Einstellung diese Gelehrten in ihrem Werke sonst überall verfahren, so dürfen wir wohl als feststehend annehmen, dasz die Ausgabe, welche ihnen für ihre Beschreibung als Vorlage diente. derartige bibliographische Einzelheiten — im Gegensatz zu dem Baseler Druck des Jahres 1523 und dem Groninger von 1614, — auch nicht

[1] D. GERDES, *Introductio in Historiam Evangelii sec. XVI, passim per Europam renovati doctrinaeque reformatae.* 3 tom., Groningae 1744-1749, III 32 ff. Der 2. und 3. Band des Werkes tragen den Titel *Historia Reformationis sive Annales Evangelii sec. XVI* etc. Der Text des Berichtes III, *Anhang,* 25-60.

[2] BRN VI, 549-575. Wegen ihrer leichten Zugänglichkeit wird nach dieser Ausgabe weiterhin verwiesen.

[3] Er bringt nämlich nach den Thesen des Gespräches noch die Namen und Titel der sechs Teilnehmer (S. 9), während die Baseler Ausgabe hinter den Thesen sofort den Text des Berichtes folgen läszt.

[4] QE II, 54; MEIJER, *Het Jacopijnenklooster te Groningen,* 326.

[5] QE II, 54-55.

enthalten hat. Es kommt noch hinzu, dasz sie ausdrücklich mitteilen, dasz — wiederum im Gegensatz zur Baseler Ausgabe, — die Titelseite des von ihnen benutzten Druckes als Teilnehmer an dem Gespräch auf der Seite der Dominikaner Laurentius, den Lektor Ludolphus und den Subprior Pittinck erwähne. Wir haben hier also offensichtlich einen anderen Druck als den Baseler vom Jahre 1523 vor uns, und es liegt auf der Hand, anzunehmen, dasz der anonyme Herausgeber des Jahres 1614 über diesen Druck verfügte, indem er ein jetzt verschollenes Exemplar desselben aus der Bibliothek des oben erwähnten Peter Pappus für seine Neuausgabe benutzen konnte. Ein näherer Vergleich der verschiedenen Ausgaben wird diese Annahme bestätigen [1].

Die Verfasser der *Scriptores Ordinis Praedicatorum* haben für ihre bibliographischen Angaben nach eigener Aussage ein Exemplar benutzen können, das sich zu ihrer Zeit in Paris in der damaligen *Bibliothèque Royale* befand. Man geht wohl nicht fehl, wenn man dies für identisch hält mit dem Exemplar, welches heute noch in der *Bibliothèque Nationale* aufbewahrt wird, und von dem wir jetzt durch die Untersuchungen von NIJHOFF-KRONENBERG eine ausführliche Beschreibung besitzen [2]. Es handelt sich hier tatsächlich um eine Separatausgabe des Berichtes, die selbst zwar vollständig anonym ist und weder ihren Drucker noch Ort und Jahr ihres Erscheinens nennt, die aber der erwähnten Beschreibung zufolge 1523 bei Simon Corver erschienen ist, einem der tätigsten und rührigsten Drucker reformatorischer und im allgemeinen fortschrittlicher Schriften der damaligen Zeit. Ein gewisses Dunkel herrscht also auch hier wieder vor, zumal es von Corver nicht einwandfrei feststeht, ob er im Jahre 1523, als seine Ausgabe des Berichtes erschien, noch in Zwolle arbeitete, oder ob er schon damals, wegen seiner religiösen Überzeugung, mit seiner Presse nach Hamburg geflohen war [3]. Man wird indessen für sicher annehmen dürfen, dasz diese Separatausgabe Corvers, gleichviel ob sie nun in Zwolle oder schon anderswo erschienen ist, die *editio princeps* des Berichtes und somit einen früheren Druck darstellt als die Baseler Ausgabe von Adam Petri. Denn Corver hatte eine Vorliebe für das Drucken und Herausgeben bisher noch unveröffentlichter Schriften, deren Abfassung wiederholt auch von ihm persönlich angeregt und gefördert wurde, und es ist auch wahrscheinlicher, dasz ein Bericht über Vorgänge in den Nördlichen Niederlanden zunächst in diesen Gegenden

[1] Siehe *Anhang* I, S. 183.
[2] NIJHOFF-KRONENBERG II, 283 Nr. 2789.
[3] KRONENBERG, *Verboden boeken*, 67 f., und die dort verzeichnete Literatur.

selbst der Presse anvertraut worden ist und erst nachher in dem weit entfernten Basel, als umgekehrt.

Wir wissen von Simon Corver weiter, dasz er während seiner Zwoller Jahre für die Erzeugnisse seiner Presse vieles einem sehr engen Zusammenarbeiten mit dem Rektor der dortigen Lateinschule, Gerardus Listrius, zu verdanken hatte. Dieser war ein sehr fortschrittlicher Humanist, der für Reuchlin Bewunderung hegte und mit Luther, Erasmus, Johannes Caesarius und Beatus Rhenanus in Verbindung stand. Auch zu Thomas Morus scheint er Beziehungen gehabt zu haben [1]. Wir werden im Folgenden noch ausführlich auf Corvers Zusammenarbeit mit Listrius zurückkommen müssen. Hier sei nur darauf hingewiesen, dasz Listrius, als er 1515 in Zwolle sein Amt antrat, schon eine gewisse anti-dominikanische Gesinnung mitbrachte, und dasz die persönlichen Erfahrungen, welche er in jener Stadt alsbald mit den dortigen Dominikanern machte, ihn schnell zu ihrem ausgesprochenen Gegner gemacht haben. Man hat Listrius wiederholt sogar als den *auctor intellectualis* der Corverschen Druckerei bezeichnet, und wenn im Folgenden u.a. die Frage nach dem Verfasser des Berichtes des Groninger Gespräches erörtert werden soll, so darf dabei vorausgesetzt werden, dasz es nicht ganz unwahrscheinlich ist, dasz diese Schrift ihr Entstehen einem Unbekannten aus dem Kreise von Listrius' Gesinnungsgenossen in Groningen zu verdanken hat.

Über die Verbreitung sowohl der Ausgabe Corvers wie auch der Baseler von Adam Petri läszt sich in Einzelheiten nur sehr wenig ermitteln. Jacques Lefèvre d'Etaples, der damalige Führer des französischen Humanismus, besasz, wie er am 20. April 1524 dem Schweizer Reformator Guillaume Farel in Genf berichtete, so früh schon ein Exemplar des Baseler Druckes, das ihm durch den Lyoneser Kaufmann Antoine du Blet besorgt und von diesem gelegentlich einer Geschäftsreise durch die Schweiz dort erworben war [2]. Von der ganzen Auflage Corvers scheint das Pariser Exemplar der *Bibliothèque Nationale* das einzige zu sein, das bis auf unsere Tage erhalten ist. Wüszten wir von anderswoher nicht, dasz es ein solches Verfahren in den Nördlichen Niederlanden nur ausnahmsweise gegeben hat, so könnte man vielleicht versucht sein, aus diesem Umstande zu schlieszen, dasz die Inquisition des 16. Jahrhunderts

[1] ALLEN II, 388. 170.

[2] A. L. HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*. 9 vol., Genève-Paris 1866-1897, I 207, Nr. 98. Für Ant. du Blet vergl. ALLEN V, 1510. 18 u. VI, 1722. 63.

sich für Corvers Ausgabe in besonderer Weise interessiert und alle von ihr entdeckten Exemplare beschlagnahmt habe. Allein man musz hier erwägen, dasz Bücher wie unser Bericht wegen ihres geringen Umfanges sehr leicht verloren gehen konnten. Auch ein im übrigen so harmloses und unverdächtiges Werk wie z.B. die Verteidigungsschrift, welche kaum einige Jahre später der oben erwähnte Prior Laurentius gegen eine Spottschrift Ulrichs von Dornum veröffentlichte [1], ist jetzt bis auf das Exemplar der *Koninklijke Bibliotheek* in den Haag verschollen. Und wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem die Tatsache, dasz kein einziges Verzeichnis von Werken, die im 16. Jahrhundert in diesen Gegenden indiziert worden sind, den Bericht enthält. Weder die Plakate Karls V. noch die Indizes von Löwen (1546, 1550 und 1558) oder die von Antwerpen (1570 und 1571) erwähnen die Schrift [2].

Nun ist aber der Bericht von anderer Seite, wenn auch verhältnismäszig spät, dennoch als eine verbotene Schrift betrachtet worden. Im Jahre 1554 wurde nämlich in Venedig von der dortigen Inquisition ein Verzeichnis der von ihr indizierten Werke veröffentlicht, das indessen zum grösszten Teil nur den Nachdruck eines ähnlichen Index darstellte, welcher ein wenig früher, aber noch in demselben Jahre von seiten der Inquisition in Mailand erschienen war. Beide Verzeichnisse enthalten den Bericht [3], und dieser Umstand ist dann in den nächsten Jahrzehnten

[1] LAURENS LAURENSEN O.P., *Een antwoort op de disputacie ghedruct in de naem Juncker Ulricx van Doernum.* Kampen, Jan Evertsz., 9. August 1527. Vgl. NIJHOFF-KRONENBERG I, 479 f. Nr. 1330 und II, S. LIII. Wir möchten hier die Aufmerksamkeit auf diese Schrift lenken, weil das Religionsgespräch in Jemgum und Oldersum, Juni 1526, in der einschlägigen Literatur schon wiederholt erwähnt wurde (vgl. u.a. UBBO EMMIUS, *Rerum Frisicarum Historia.* Leiden 1616, 837-838 und E. KOCHS, *Die Anfänge der ostfriesischen Reformation,* in *Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer zu Emden* 19, 1916-1918, 109-273), aber immer nur unter ausschlieszlicher Benutzung der äuszerst scharfen und einseitigen Schmähschrift von ULRICH VON DORNUM, *Disputation to Oldersum ynn de graveschup to Oestvreeslant kortes na Viti geholden tusschen D. Laurens Jacobiten van Groningen und M. Jurrien Evangelisten tho Emeden in saken den Christlichen geloven bedrepen mit anderen breven und Positien angetogen, seer nutlich unde genoechlich tho lesen.* Wittemberg, Nicolaus Schirlentz, 1526. Mit gelegentlichen Abweichungen in der Orthographie und unter Hinzufügung einer holländischen Übersetzung wurde VON DORNUMS Schrift noch im 18. Jahrhundert neu herausgegeben von ED. MEINERS, *Oostvrieschlandts kerkelyke Geschiedenisse.* 2 Bde., Groningen 1738-1739, I 479 ff.

[2] FR. H. REUSCH, *Die Indices Librorum prohibitorum des 16. Jahrhunderts.* Unveränderte Neuauflage. Leipzig 1936; CHR. SEPP, *Verboden lectuur. Een drietal indices librorum prohibitorum.* Leiden 1889.

[3] REUSCH, *Die Indices,* 155.

für das weitere Schicksal des Werkes verhängnisvoll geworden. Denn, weil diese beiden Indizes wiederum die Unterlage gebildet haben für den kirchlichen Index Pauls IV. (1559) wie auch für den späteren, der vom Tridentiner Konzil veranlaszt und dann 1564 im Auftrage Pius' IV. veröffentlicht wurde, so begegnet man in letzterem auch dem Bericht des Groninger Gespräches. In den folgenden Jahrhunderten handhabten alle neuen Indizes der Katholischen Kirche immer wieder die Indizierung, bis man im Jahre 1900 infolge tief einschneidender Neuerungen während des Pontifikates Leos XIII. mit vielen anderen einem früheren Zeitalter entstammenden Werken auch den Bericht aus dem neuen Index gestrichen hat.

Noch ehe dies aber geschah, hatte FRIEDR. H. REUSCH schon nachgewiesen, dasz die Bearbeiter der oben erwähnten mailändischen und venezianischen Verzeichnisse sich für ihre Arbeit ziemlich weitgehend den Inhalt eines nur um wenige Jahre früher in Zürich erschienenen Werkes des Schweizer Polyhistors und Bibliographen Konrad Gesner zunutze gemacht haben, dem sie ihre Kenntnis vieler Titel entnahmen, ohne dasz sie jedoch in den meisten Fällen in der Lage gewesen wären, die Werke, welche Gesner damit bezeichnet hatte, persönlich einzusehen und seine Mitteilungen näher zu prüfen [1]. Es ist dasselbe unkritische Verfahren, das einige Jahre später für das Schicksal einer harmlosen Schrift des durchaus glaubenstreuen Dominikaners Johannes Host entscheidend werden sollte. Dessen *Epistola theologi atque divini verbi praeconis* (Köln, 1532) wurde nämlich in einer späteren, von Josias Simler besorgten Ausgabe des Werkes Konrad Gesners ungenau und unvollständig als *De idoneo verbi Dei ministro* angegeben, mutete dadurch aber den Bearbeitern des Index Pauls IV. wie eine lutheranische Schrift an, welche über den idealen „Diener des göttlichen Wortes" handelte, und wurde somit denn auch ohne Zögern 1559 indiziert [2].

Dasz Gesner den Groninger Bericht nur in der Gestalt des Baseler Druckes von Adam Petri gekannt hat, erhellt aus der Tatsache, dasz er ihn in seinem Werke gleichzeitig mit den anderen in jenem Drucke zur Ausgabe gelangten Schriften nennt, und zwar in dem Kapitel mit der unzweideutigen Überschrift: *De Lutheranis* [3]. Gesner hat also wohl den

[1] FR. H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher.* 2 Bde., Bonn 1883-1885, I 239 f.

[2] N. PAULUS, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther* (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, IV 1-2). Freiburg i.Br. 1903, 152 f.

[3] CONR. GESNER, *Partitiones theologicae, Pandectarum universalium ... liber ultimus.* Tiguri 1549, f. 123.

Bericht schon als eine lutheranische Schrift betrachtet, ist aber zu dieser Ansicht nur dadurch gelangt, dasz er ihn zwischen anderen, deutlich lutheranischen Werken antraf und von seinem Inhalt ebenfalls nicht genauer Kenntnis nahm.

Wurde also der Argwohn der italienischen Inquisitoren schon einfach durch die Stelle, wo der Bericht bei Gesner erwähnt wird, erweckt, — auch die rein sprachliche Bedeutung, die das Wort *disputatio* im 16. Jahrhundert allmählich bekommen hat, konnte ein Grund werden, ein Werk, das sich in seinem Titel so nannte, als verdächtig zu betrachten. Denn während in den vorangehenden Jahrhunderten das Wort ebenso wie die entsprechenden niederländischen Ausdrücke *disputacie, disputioen* und *disputheringe* noch gleichbedeutend ist mit den lateinischen Schulausdrücken *quaestio* und *disputatio scholastica* [1], wird gerade im 16. Jahrhundert das Wort *disputatio* allmählich und vielfach die Bezeichnung für ein polemisches Gespräch zwischen Vertretern der beiden Glaubensbekenntnisse [2]. Der Irrtum hätte aber in dem Falle, der uns hier beschäftigt, vermieden werden können, weil doch der Bericht selbst sich in dem Briefe an Petrus Aquensis, der ihn als Einleitung vorangeht, ausdrücklich eine *disputatio scholastica* nennt.

Aus dem Gesagten darf man wohl schlieszen, dasz der Bericht mehr infolge eines Miszverstehens auf den Index gelangt ist, und ohne dasz man von seinem Inhalt und Charakter eingehend Kenntnis genommen hätte. Und so liegt kein Grund vor, ihn nur wegen seiner Indizierung als eine ketzerische Schrift zu betrachten.

Indem die Baseler Ausgabe von Adam Petri den Bericht des Groninger Gespräches in ihre kleine Reihe reformatorischer Texte aufnahm, hat sie indessen nicht nur letzten Endes die Indizierung dieser Schrift bewirkt, sondern wahrscheinlich auch dazu beigetragen, dasz man in der späteren Geschichtsschreibung der Reformation auf protestantischer Seite so oft die Aufmerksamkeit auf das Gespräch gewandt und die kleine Schrift als einen Vertreter der Kontroversliteratur des 16. Jahrhunderts betrachtet hat. Die *Disputatio* wurde so allmählich „das be-

[1] ST. AXTERS O.P., *Over „Quaestio disputata" en „Quaestio de quolibet" in de middelnederlandsche literatuur*, in *Ons Geestelijk Erf* 17, 1943, I 39.

[2] E. VERWIJS und J. VERDAM, *Middelnederlandsch Woordenboek*. 9 Bde., 's Gravenhage 1885-1929, II 213 f. haben diese Bedeutungsentwicklung nicht beachtet. — Man könnte hier zum Vergleich das jetzige niederländische Wort *gesprek* (= Gespräch) heranziehen, das in gegenwärtigen Veröffentlichungen wiederholt eine ähnliche Bedeutungsverengung aufweist und dann eine friedliche Diskussion zwischen Vertretern verschiedener Weltanschauungen bezeichnet.

rühmte Gespräch über die Religion" [1], das 1821 BRUCHERUS so äuszerst merkwürdig erschien, „weil es nicht nur das erste in diesen Gegenden, sondern überhaupt das dritte oder vierte nach dem Beginn der Reformation in Deutschland und der Schweiz zu sein scheint" [2]. MONTIJN gab später eine ausführliche Schilderung des Geschehens in Groningen, dem er einen geradezu europäischen Hintergrund verlieh: „In alten Zeiten pflegte man bei Meinungsverschiedenheiten über wissenschaftliche, zumal religiöse Fragen öffentliche Disputationen zu veranstalten. Eine solche hielt Tetzel in Frankfurt gegen Knipstro über den Ablasz; Luther in dem Augustinerkloster in Heidelberg; Eck in Leipzig gegen Luther; die deutschen und Schweizer Reformatoren in Marburg. Mit groszem Lärm wurden Ort und Zeit des Kampfes angekündigt, und oft drängten sich die, die von fern und nahe hinzugeströmt waren, in dem geräumigen mit Sitzplätzen ausgestatteten Saal, in dem zwei Katheder errichtet waren. Manchmal wurde vorher eine Messe zelebriert oder das uralte Lied 'Komm, heilger Geist' angestimmt. Dann eröffnete der Vorsitzende die Zusammenkunft mit einer Ansprache, und die beiden Gegner bestiegen ihren Katheder. — Solche Disputation fand im Jahre 1523 auch in dem Dominikanerkloster in Groningen statt" [3].

In dem gleichen, einigermaszen romantischen Tone schreibt nach einigen Jahren J. G. DE HOOP SCHEFFER: „Am Ende des Saales (oder der Klosterkirche?) gegenüber dem Eingang hatte man ein Gestühl errichtet, auf dem Willem Frederiks, Evert Jarghes und andere Ansehnliche Platz nahmen; auf beiden Seiten an der Wand entlang saszen auf hohen Bänken mit Pulten die Redner — die Dominikaner rechts, die anderen links, — und in dem freigelassenen Mittelfach an kleinen Tischen die Schreiber, die das Verhandelte aufzeichneten, während der ganze Raum vom Eingang bis zu den Seitenbänken für das Publikum bestimmt war" [4]. Genau so wenig wie in früheren Jahrhunderten die Historiker MART. SCHOOCKIUS (1651) [5] und DAN. GERDES (1744-1749) [6] zweifeln auch MONTIJN und DE HOOP SCHEFFER an dem ge-

[1] P. HOFSTEDE DE GROOT, *Geschiedenis der Broederenkerk te Groningen.* Groningen 1832, 20.

[2] H. H. BRUCHERUS, *Geschiedenis van de opkomst der kerkhervorming in de provincie Groningen, tot aan het jaar 1594.* Groningen 1821, 58.

[3] C. G. MONTIJN, *Geschiedenis der Hervorming in de Nederlanden.* 2. Aufl., bes. von E. TER HAAR, 2 Bde., Arnhem 1868, I 175.

[4] DE HOOP SCHEFFER, *Geschiedenis der Kerkhervorming,* 289-309.

[5] MART. SCHOOCKIUS, *Liber de bonis vulgo ecclesiasticis dictis.* Groningae 1651, 511 ff.

[6] GERDES, *Historia Reformationis* III, 32 ff.

schichtlichen Charakter und der reformatorischen Tendenz der von dem Bericht geschilderten Ereignisse, und immer wieder wird in diesen Darstellungen viel Aufhebens von der Rolle gemacht, welche der Groninger Prior Laurentius dabei gespielt haben soll. Wo andere Quellen schweigen, müssen sie sich freilich für eine nähere Charakteristik seiner Person ausschlieszlich auf Erasmus verlassen, so dasz sie sich dem Prior gegenüber selten freundlicherer Ausdrücke bedienen als solcher, denen sie in dessen Schimpfreden begegnet waren.

Spätere Schriften, die sich mehr oder weniger ausführlich mit dem Bericht beschäftigt haben, sind in ihrem Urteil über seinen Inhalt allerdings vielfach zurückhaltender. Und sogar DE HOOP SCHEFFER mag denn schon der Überzeugung sein, das Gespräch habe über Themen gehandelt, die „tief eingriffen in die Fragepunkte der Zeit" [1], auch er musz am Ende seiner Ausführungen dennoch zugeben, dasz die Groninger Stadtgeistlichkeit während des ganzen Gespräches im Grunde der Kirche gegenüber eine wahrhaft katholische Treue gezeigt hat [2]. PIJPER ist der Ansicht, die Groninger Geistlichkeit dürfe nur in einem sehr beschränkten Sinne lutheranisch heiszen, der unbekannte Verfasser des Berichtes habe aber wiederholt die von ihm geschilderten Ereignisse ein wenig gefärbt, so dasz man die Aufnahme seiner Schrift in die *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* nur damit begründen könne, dasz in der Art seiner Schilderung und nicht in dem geschilderten Vorgang selbst ein gewisser lutheranischer Ton durchklinge [3]. Das bekannte Handbuch von REITSMA (erstmalig 1893 erschienen) hat in seinen früheren Ausgaben das Gespräch immer wieder als ein Zeugnis protestantischer Gesinnung betrachtet, und die starke Verbreitung des Werkes wie auch die Autorität seines Verfassers erklären wahrscheinlich, weshalb vor allem im volkstümlichen Schrifttum diese Ansicht immer wieder auftaucht. Die in dem Gespräch offenkundig gewordenen Auffassungen seien, so meinten REITSMA und seine früheren Bearbeiter, für die Verbreitung reformatorischer Gedanken innerhalb der Stadt Groningen von entscheidender Bedeutung gewesen, wenn den Wortführern selbst auch während dieses Gespräches noch eine Läuterung der kirchlichen Lehre und Praxis innerhalb der Orthodoxie vor Augen stand [4]. Erst in der letzten, 5. Auflage des Buches

[1] DE HOOP SCHEFFER, *a.a.O.*, 289.

[2] DE HOOP SCHEFFER, *a.a.O.*, 310.

[3] BRN VI, 378 und 381 ff.

[4] J. REITSMA, *Geschiedenis van de Hervorming en de hervormde Kerk der Nederlanden.* Groningen 1893, 67-68. Nach Einsicht der anderen Auflagen ist hier auch die dritte zu Rate gezogen, herausg. von J. LINDEBOOM unter Mitwirkung von F. REITSMA, Utrecht 1916, die S. 170 ff. das Groninger Gespräch schildert.

(1949) hat der jetzige Bearbeiter J. LINDEBOOM, dabei das Ergebnis einer gleich zu nennenden Untersuchung von R. R. POST benutzend, über den Wert des Berichtes als eines Beweises für ein so frühes Vorhandensein reformatorischer Ideen in Groningen Zweifel gehegt [1]. Am weitesten geht in seiner Zurückhaltung wohl KNAPPERT, der eine Erwähnung des Gespräches im Haupttexte seines Werkes für überflüssig hielt und sich in einer Fusznote auf die beiläufige Bemerkung beschränkte, dasz man seine Bedeutung nicht überschätzen dürfe [2].

Auf katholischer Seite hat man sich in früheren Jahrhunderten selten mit dem Gespräch beschäftigt. Den beiden jansenistischen Kirchenhistorikern VAN HEUSSEN und VAN RIJN waren darüber nur die Mitteilungen von SCHOOCKIUS zugänglich, die sie indessen nicht einmal genau wiedergaben, und ferner äuszerten sie sehr vorsichtig, dasz sie über den Bericht besser urteilen könnten, wenn sie „'t zelve by der hand hadden" [3]. Erst im Jahre 1907 hat G. A. MEIJER O.P., dem einige der von den Groninger Dominikanern während des Gespräches vertretenen Ansichten geradezu lächerlich vorkamen, die Frage erhoben, ob man hier nicht viel mehr mit einer Spiegelfechterei als mit einem ernsten Gespräch zu tun habe [4]. Ausdrücklicher noch ist der historische Wert des Berichtes von R. R. POST angezweifelt worden, der überdies aus gewissen Ausdrücken und Gedanken des die Schrift einleitenden Briefes sowie auf Grund der in dem Gespräch erörterten Fragen schlieszen zu können glaubte, dasz der Bericht nur eine scholastische Schuldisputation wiedergebe und nicht von reformatorischer, sondern von humanistischer Seite stamme, so dasz das Ganze nur „ein humanistisches Genrebild" darstelle und nicht mehr als „eine kleine Dichtung" sei [5].

[1] 5. Auflage, besorgt von J. LINDEBOOM, 's Gravenhage 1949, 41 ff. In einer früheren Untersuchung, *Het Bijbelsch Humanisme in Nederland.* Leiden 1913, 165 ff. hat LINDEBOOM allerdings noch ganz die Ansicht des älteren REITSMA vertreten. Ihm ist dort zwar der irenische Ton des Gespräches aufgefallen, gleichzeitig aber glaubt er bei der Groninger Stadtgeistlichkeit eine starke anti-römische, reformatorische Gesinnung feststellen zu können, „mit gelegentlich entschieden erasmianischen Gedanken".

[2] L. KNAPPERT, *Het ontstaan en de vestiging van het Protestantisme in de Nederlanden.* Utrecht 1924, 178.

[3] H. FR. VAN HEUSSEN und H. VAN RIJN, *Oudheden en Gestichten van Groningen.* Leiden 1724, 473.

[4] MEIJER, *Het Jacopijnenklooster te Groningen,* 22.

[5] R. R. POST, *Het Groningsche godsdienstgesprek van 1523,* in *Studia Catholica* 20, 1944, 113-124; DERS., *Uit het leven en werken van de katholieken in de 900-jarige geschiedenis der stad Groningen,* in *Groningsche Volksalmanak 1941,* 33;

Die folgende Untersuchung will die zweifache Frage nach der Historizität und dem humanistischen oder reformatorischen Charakter des Berichtes aufs neue erörtern. Eine zweite Doppelfrage nach den Hintergründen des Gespräches und des Berichtes wie auch nach der Person des unbekannten Verfassers erscheint in diesem Zusammenhang nicht ganz ohne Bedeutung. Zwar wird diese letzte gewisz nicht ganz befriedigend gelöst werden können, trotzdem aber werden so das Gespräch und der Bericht in die geistige Welt gerückt werden, in die sie offensichtlich gehören.

DERS., *Kerkelijke Verhoudingen in Nederland vóór de Reformatie, van c. 1500 tot c. 1580.* Utrecht-Antwerpen 1954, 330.

2. KAPITEL

Die Widmungsvorrede an Petrus Aquensis: *Petrus Aquensis und der münsterische Humanistenkreis, seine vermutlichen Werke, — der Inhalt der Widmungsvorrede, humanistisches Gedankengut.*

Dem eigentlichen Texte des Berichtes geht ein Brief voran, ein typisches Beispiel der literarischen Gattung der Widmungsvorrede, die von Karl Schottenloher vor einigen Jahren zwar als charakteristisch für die humanistische Literatur bezeichnet wurde [1], der sich aber im 16. Jahrhundert auch die Vertreter anderer Geistesrichtungen schon bald bemächtigt haben, so dasz man auf Grund des Vorkommens eines solchen Briefes noch nicht immer sofort auf einen humanistischen Verfasser schlieszen darf.

In dem hier zu besprechenden Brief wendet sich ein Anonymus an Petrus Aquensis, Kanoniker der St.-Martinikirche in Münster, um diesem seine Arbeit zu widmen und die Gründe darzulegen, welche ihn zum Schreiben und Veröffentlichen seines Berichtes veranlaszt haben [2]. Nach dem Vorgang de Hoop Scheffers hat auch Frederik Pijper den

[1] Karl Schottenloher, *Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 76/77). Münster i.W. 1953. Anders als die *Anonymi* der mittelalterlichen Handschriften und älteren Drucke tritt im 16. Jahrhundert der Humanist „mit bewusztem Stolz an die Öffentlichkeit. Er weisz vom Altertum her, dasz der Ruhm, die Unsterblichkeit, zu den höchsten Gütern des Lebens gehört und auf dem Wege des gedruckten Wortes leichter als je erreichbar ist. Und eine gedruckte Veröffentlichung bringt nicht blosz den Verfasser oder Herausgeber zur Geltung, sie kann durch Nennung und Auszeichnung eines fremden Namens auch diesen verewigen. Damit wird der Dichter, der Humanist, zum Künder und Spender des Ruhms. Die Verleihung des Ruhmes verpflichtet aber den Empfänger zu dankbarer Gegengabe. All dies gewährt die gefügige Widmungsvorrede. Sie kann die eigentliche Veröffentlichung erläutern und begründen, kann den Empfänger der Widmung in der Öffentlichkeit ehren und ihn als Gönner gewinnen, kann mit dessen Namen für die eigene Kundgebung werben und in Verbindung mit ihm selbstgewisser vor die Öffentlichkeit treten" (S. 1-2). Erasmus hat dann nach Schottenloher die Widmungsvorrede als literarische Gattung zur höchsten Blüte gebracht.

[2] Der Brief auch bei J. E. Kapp, *Kleine Nachlese einiger, grószten Theils noch ungedruckter, und sonderlich zur Erläuterung der Reformations-Geschichte nützlicher Urkunden.* 4 Bde., Leipzig 1727-1733, IV 501-507. Der Titel des Werkes zeigt, dasz auch Kapp den Brief als Äuszerung protestantischen Geistes betrachtete.

Namen dieses Kanonikers — allerdings mit Unrecht, wie wir gleich sehen werden, — mit *van der Aa* wiedergegeben [1], wobei jener vermutlich an den gleichnamigen, Münster durchfließenden Aa-Flusz gedacht hat. Weitere Mitteilungen über Aquensis bringt aber PIJPER genau so wenig wie DE HOOP SCHEFFER. Dennoch dürfte für ein richtiges und allseitiges Verstehen des Briefes und damit des Berichtes selbst eine genauere Kenntnis von der Person des Adressaten nicht ganz unwichtig erscheinen. Widmet man einem doch nicht vollen Ernstes eine Schrift, wenn man nicht voraussetzen darf, dasz jener mit dem Inhalt einverstanden sein wird. Im Hinblick auf diesen naheliegenden Zusammenhang sind denn auch CARL KRAFFT und KLEMENS LÖFFLER, für die der reformatorische Charakter des Berichtes einwandfrei feststand, dem umgekehrten Gedankengang gefolgt, so dasz sie der Ansicht waren, dasz Petrus Aquensis, eben weil ihm diese reformatorische Schrift gewidmet werden konnte, auch selbst als ein früher Anhänger reformatorischer Gedanken betrachtet werden müsse [2]. Der unbekannte Verfasser scheint es übrigens persönlich ebenfalls als selbstverständlich zu betrachten, dasz Aquensis seinen Auffassungen beistimmen werde. Denn, wie wir bald darlegen werden, das Ziel, das er sich mit seiner Arbeit gesteckt hat, ist die Förderung der *bonae litterae,* und er ist der Ansicht, dasz — wenn diese in Groningen wirklich zur neuen Blüte gelangen, — der münsterische Kanoniker sich darüber mit ihm freuen werde.

Wir wissen übrigens über Petrus Aquensis doch noch ein wenig mehr, als uns das Schweigen der beiden oben genannten Gelehrten vermuten läszt. Er verdankte seinen Namen dem Umstande, dasz er aus Aachen stammte oder — weil er gelegentlich auch Petrus Gymnicus heiszt, — aus dem benachbarten Gemmenich. Als der Rektor der münsterischen Domschule Timann Kemner (c. 1470-1535) [3] im Jahre 1513 in Köln

[1] BRN VI, 378.

[2] C. (=K.) KRAFFT, *Zur Geschichte der beiden rheinischen Märtyrer Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden,* in *Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein* 5, 1882, 11 f.; KLEM. LÖFFLER, *Reformationsgeschichte der Stadt Münster,* in *Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte* 20, 1918, 92.

[3] AL. BÖMER, *Der Münsterische Domschulrektor Timann Kemner,* in ZGAW 53, 1895, 182-244; D. REICHLING, *Zur Geschichte der Münsterschen Domschule in der Blütezeit des Humanismus,* in *Festschrift zur Feier der Einweihung des neuen Gymnasialgebäudes zu Münster.* Münster 1898, 7 f.; V. HUYSKENS, *Das Todesjahr Timann Kemmeners,* in ZGAW 57, 1899, 138-139; D. REICHLING, *Die Reform der Domschule zu Münster im Jahre 1500* (Texte und Forschungen zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in den Ländern deutscher Zunge, 2). Berlin 1900,

eine neue Auflage seines erstmalig 1502 bei Jacobus van Breda in Deventer erschienenen *Compendium etymologiae et syntacticae grammaticae* [1] veröffentlichte, schrieb Aquensis dazu eine Einleitung [2], in der er sich mit einem gewissen Stolz einen Schüler des Alexander Hegius in Deventer [3] nennt und weiter mitteilt, dasz er an der Universität in Heidelberg noch den berühmten Rudolf Agricola als Lehrer gehört habe. Beides kann allerdings nur kurze Zeit der Fall gewesen sein. Denn Aquensis wurde zwar am 25. April 1485 in Heidelberg immatrikuliert [4]. Hegius ist aber erst seit 1483 in Deventer nachweisbar [5], so dasz für den Unterricht, den Aquensis bei ihm erhalten haben soll, kaum zwei Jahre in Betracht kommen [6]. Und andererseits ist auch Agricola schon am

57 ff.; AL. BÖMER, *Zwei unbekannte Veröffentlichungen Münsterischer Humanisten,* in ZGAW 58, 1900, 145-152; KLEM. LÖFFLER, *Glandorp gegen Vruchter,* in ZGAW 69, 1911, 89 ff.; L. SCHMITZ-KALLENBERG, *Zur Biographie des Domschulrektors Timann Kemener,* in ZGAW 76, 1918, 244-247.

[1] Für das *Compendium,* von dem in den Jahren 1502-1515 nicht weniger als sieben Drucke erschienen, vergl. JOS. FREY, *Die Thätigkeit Münsterischer Humanisten auf dem Gebiete der lateinischen Syntax,* in *76. Jahresbericht über das Königliche Paulinische Gymnasium zu Münster i.W.* Münster 1896, 4 ff. Den Druck *Deventer,* Jacobus van Breda, 31. August 1502, verzeichnet NIJHOFF-KRONENBERG II, 527 Nr. 3306; andere niederländische Drucke *ebenda* I, 460 Nr. 1271 und 1272, und II, 527-528 Nr. 3307 und 3308. Über den Druck *Köln,* Quentell, 1513 handelt KLEM. LÖFFLER, *Zwei unbekannte Veröffentlichungen westfälischer Humanisten,* in *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 23, 1906, 456 ff.

[2] Grösztenteils gedruckt bei HERM. HAMELMANN, *Geschichtliche Werke,* Bd. I, Schriften zur niedersächsisch-westfälischen Gelehrtengeschichte, bearb. von HEINR. DETMER, KARL HOSIUS und KLEM. LÖFFLER. Münster 1908, 567 ff. Vergl. auch KAPP, *Kleine Nachlese,* IV 513.

[3] JOS. WIESE, *Der Pädagoge Alexander Hegius und seine Schüler.* Berlin 1892; AL. BÖMER, *Alexander Hegius,* in *Westfälische Lebensbilder* 3, 1934, 345-362; ALLEN I, 23. 26; ADB XI, 283 ff. Für seine Beziehungen zu Agricola und Wessel Gansfort vergl. ALB. HYMA, *Hegius, Agricola and Gansfort,* in *Renaissance to Reformation.* Grand Rapids 1951, 151-173. Über Hegius und die meisten anderen in diesem Kapitel besprochenen Humanisten handelt ebenfalls J. LINDEBOOM, *Het Bijbelsch Humanisme in Nederland.*

[4] GUST. TOEPKE (und PAUL HINTZELMANN), *Die Matrikel der Universität Heidelberg.* 7 Bde., Heidelberg 1884-1916, I 379.

[5] D. REICHLING, *Zur Biographie des Alexander Hegius,* in ZGAW 69, 1911, 451-459; H. KRONENBERG, *Wanneer is Alexander Hegius te Deventer gekomen?,* in *Verslagen en Mededeelingen der Vereeniging tot beoefening van Overijssels Regt en Geschiedenis,* 2de r. V 29, 1913, 1-7.

[6] Es ist somit nicht unwahrscheinlich, dasz Aquensis in Deventer noch dem jugendlichen Erasmus begegnet ist, der 1483 diese Stadt verliesz. Vergl. R. R. POST, *Erasmus en het laat-middeleeuwsche onderwijs,* in *Bijdragen voor vader-*

27. Oktober desselben Jahres, in dem Aquensis nach Heidelberg zog, in dieser Stadt gestorben [1]. Viele Jahre später, 1498, wurde Aquensis noch in Köln als Student der Rechte immatrikuliert [2]. Auch an Hand anderer Quellen als des hier zu besprechenden Briefes läszt sich feststellen, dasz er Kanoniker an der St.-Martinikirche in Münster geworden ist, nirgends aber ist die Behauptung HAMELMANNS [3] belegt, dasz hierbei der damalige Propst des Alten Domes Rudolf von Langen für ihn vermittelnd eingetreten sei [4]. Wohl wissen wir, dasz Aquensis zu den Kanonikern gehört hat, die 1503 die Statuten des St.-Martinistiftes reformiert haben [5].

In Münster ist Aquensis bald mit dem ganzen Kreis von Humanisten, der sich dort allmählich um die Mäcenasgestalt Rudolf von Langens gebildet hatte, in Berührung gekommen. Von Langen ist einer der frühen Korrespondenten von Erasmus [6]. Durch seinen wiederholten Aufenthalt

landsche Geschiedenis en Oudheidkunde, 7de r. 7, 1936, 173; DERS., *Geboortejaar en opleiding van Erasmus,* in *Mededelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen,* Afd. Letterk., Nieuwe r. 16, 1953, 335 ff., wo für Erasmus' Aufenthalt in Deventer die Jahre 1478-1483 angenommen werden.

[1] H. E. J. M. VAN DER VELDEN, *Rodolphus Agricola.* Leiden 1911, 253.

[2] HERM. KEUSSEN, *Die Matrikel der Universität Köln.* 3 Bde., Bonn 1919-1931, II 451.

[3] *Oratio de Rodolpho Langio,* in HAMELMANN, *Geschichtliche Werke* I, 112. HAMELMANN, den man meistens nur mit gröszter Vorsicht zu Rate ziehen kann, versucht u.a., immer wieder den Einflusz und die Bedeutung von Langens zu übertreiben (D. REICHLING, *Die Reform der Domschule,* 43-44); dies gilt ganz besonders für die Reform der Domschule, um die sich auch andere bemüht haben.

[4] Über von Langen (1438/39-1519) handeln A. PARMET, *Rudolf von Langen.* Münster 1869, der auch die ältere Literatur verzeichnet; W. DILLENBURGER, *Zur Geschichte des deutschen Humanismus. Alexander Hegius und Rudolf von Langen,* in *Zeitschrift für das Gymnasialwesen,* Neue Folge 4, 1870, 481-502; J. B. NORDHOFF, *Denkwürdigkeiten aus dem Münsterischen Humanismus.* Münster 1874; D. REICHLING, *Zur Geschichte der Münsterschen Domschule,* 3-12; A. EGEN, *Der Einflusz der Münsterschen Domschule auf die Ausbreitung des Humanismus,* in *Festschrift zur Feier der Einweihung des neuen Gymnasialgebäudes,* 15-49; A. BÖMER, *Das literarische Leben in Münster bis zur endgültigen Rezeption des Humanismus,* in *Aus dem geistigen Leben und Schaffen in Westfalen.* Münster 1906, 119 ff.; KLEM. LÖFFLER, *Zur Biographie Rudolf von Langens,* in ZGAW 69, 1911, 1-13; DERS., *Rudolf von Langen,* in *Westfälische Lebensbilder* 1, 1930, 344-357; RUD. SCHULZE, *Das Gymnasium Paulinum zu Münster 797-1947* (Geschichte und Kultur, 2/3). Münster 1948, 17-27; ALLEN I, 70. 45; IV, 1237. 11; VII, 2073. 75; ADB XVII, 659 f. W. CRECELIUS veröffentlichte die 1469 aus Aduard geschriebenen *Epistulae Rudolphi Langii sex,* in *Gymnasium zu Elberfeld.* Bericht über die Schuljahre 1874/75 und 1875/76. Elberfeld 1876.

[5] REICHLING, *Die Reform der Domschule,* 52-53 *Anmerkung.*

[6] ALLEN I, 70. 45 und 72. 8. Vergl. auch I, 156. 21.

in der Zisterzienserabtei von Aduard, die gerade in diesen Jahren unter der Führung ihres Abtes Hendrik van Rees auf so manchen Humanisten in den Niederlanden und Westfalen anregend und befruchtend gewirkt hat [1], und mit dem glänzenden Beispiel der Schule von Deventer vor Augen musz er im Jahre 1500 zu der Reform der Domschule in Münster gekommen sein, von der eine erste Folge die Ernennung Timann Kemners zum Rektor war, und wobei auch Aquensis aus nächster Nähe beteiligt gewesen sein soll [2]. Man glaubt ebenfalls über Andeutungen zu verfügen, dasz der Drucker Johann Limburg aus Aachen sich durch dessen Vermittlung in Münster niedergelassen habe [3], zumal enge Beziehungen zwischen Humanisten und Druckern auch in anderen Städten eine regelmäszige und auf der Hand liegende Erscheinung bilden [4].

Von Langen und seine ersten münsterischen Gesinnungsgenossen waren nur Humanisten von kaum anderer als lokaler Bedeutung, von denen denn auch, bis auf von Langen selbst, keine gedruckten Schriften erhalten sind [5]. Nach der Reform der Domschule aber, die neben Kemner u.a. den zwar noch jugendlichen aber äuszerst begabten Johannes Murmellius aus Roermond (1480-1517) als Konrektor nach Münster führte [6], erscheinen hier bald auch bekanntere Humanisten, zu denen Aquensis dann in Beziehung getreten ist. So soll Hermann Buschius [7] (1468-1534), der ebenfalls die Deventer Schule besucht hatte

[1] R. R. Post, *Het Sint Bernardsklooster te Aduard,* in AAU 48, 1923, 134 ff. „The Adwert Academy" auch bei P. S. Allen, *The Age of Erasmus.* Oxford 1914, 25 ff. und M. van Rhijn, *Wessel Gansfort.* 's Gravenhage 1917, 122 ff.

[2] C. A. Cornelius, *Die Münsterischen Humanisten und ihr Verhältnisz zur Reformation.* Münster 1851, unveränderter Neudruck in *Historische Arbeiten vornehmlich zur Reformationszeit.* Leipzig 1899, 7.

[3] Nordhoff, *Denkwürdigkeiten,* 104; Bömer, *Das literarische Leben,* 123.

[4] Man denke nur an Erasmus und an die Beziehungen zwischen Paffraet und Hegius in Deventer oder Corver und Listrius in Zwolle.

[5] A. Bömer, *Der münsterische Buchdruck im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts,* in *Westfalen* 10, 1919, 1-48; Ernst Crous, *Münster i.W. und der Wiegendruck,* in *Wiegendrucke und Handschriften.* Festgabe Konrad Haebler zum 60. Geburtstag. Leipzig 1919, 109-121.

[6] D. Reichling, *Johannes Murmellius, sein Leben und seine Werke.* Freiburg i.Br. 1880; A. Bömer, *Johannes Murmellius,* in *Westfälische Lebensbilder* 2, 1931, 396-410; M. A. Nauwelaerts, *Joannes Murmellius 1480-1517,* in *Historische Opstellen over Roermond en omgeving.* Roermond 1951, 201-234; Schulze, *Das Gymnasium Paulinum,* 17 ff.; ALLEN III, 838. 2; NNBW I, 1348 ff.; ADB XXIII, 65 f.

[7] Herm. J. Liessem, *Hermann van dem Busche, sein Leben und seine Schriften.* 9 Abschnitte, in *Programm des Kaiser-Wilhelm-Gymnasiums zu Köln* 1884-1889,

und, als Agricola in Heidelberg verschied, dort mit Aquensis verweilte, nach seiner Rückkehr nach Münster einige Zeit bei dem Kanoniker gewohnt und dieser ihm einige seiner Epigramme gewidmet haben [1]. Als Aquensis übrigens 1498 nach Köln zog, begegnete er dem Freunde dort wieder: Buschius studierte in Köln von 1495 bis 1500 [2]. In einem Briefe, am 6. Januar 1513 in Köln geschrieben, bittet Buschius Murmellius in Münster, von Langen und Aquensis herzlichst von ihm zu grüszen [3], und in Buschius' *Carmina* wird letzterer mit anderen münsterischen Humanisten wiederholt besungen [4]. Murmellius, der, bevor er in Alkmaar Bartholomäus von Köln zeitweilig als Rektor der dortigen Lateinschule nachfolgte [5], in den Jahren 1500-1513 ohne Unterbrechung in Münster weilte, lobt in seinen Werken den Kanoniker ebenfalls, oder

1905-1908, I 4 ff. Vergl. weiter H. J. LIESSEM, *De Hermanni Buschii vita et scriptis commentatio historica.* Adjuncta sunt Herm. Buschii carmina quaedam. Bonn 1866; A. BÖMER, *Hermannus Buschius,* in *Westfälische Lebensbilder* 1, 1930, 50-67; ROB. STUPPERICH, *Die Bedeutung der Lateinschule für die Ausbreitung der Reformation in Westfalen,* in *Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte* 44, 1951, 89-95; ALLEN III, 830; ADB III, 637 ff. Die ungedruckte Dissertation von HEINR. WEIRICH, *Hermann von dem Busche, ein Vertreter des niederrheinisch-westfälischen Humanismus.* Heidelberg 1923, hatte ich nicht zur Verfügung.

[1] *Vita Hermanni Buschii,* bei HAMELMANN, *Geschichtliche Werke I,* 134, 145 u. 147.

[2] KEUSSEN, *Matrikel Köln* II, 382.

[3] K. KRAFFT und W. KRAFFT, *Briefe und Documente aus der Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert nebst Mittheilungen über Kölnische Gelehrte und Studien im 13. und 16. Jahrhundert.* Elberfeld 1875, 132; K. KRAFFT und W. CRECELIUS, *Beiträge zur Geschichte des Humanismus am Niederrhein und in Westfalen.* 2. Heft, Elberfeld 1875 (Separatabdruck aus *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins* 11, 1875), 63 f.

[4] REICHLING, *Murmellius,* 27 ff.; LIESSEM, *Hermann van dem Busche,* I 3-4 *Anmerkung;* CORNELIUS, *Die Münsterischen Humanisten* 48-51 gibt ein Gedicht von Buschius, das von Langen gewidmet ist und in dem es, nachdem andere Münsterische Humanisten erwähnt sind, von Aquensis heiszt:

Iam mihi, quem tenero nutrivit lacte Thalia,
Sponte, ab Aquis grani Petre, vocandus eris.

Auch HAMELMANN, *Geschichtliche Werke* I, 325 erwähnt ein carmen *„Domino Petro Gymnich Aquensi, canonico Martiniano, de hyeme".*

[5] H. E. VAN GELDER, *Geschiedenis der Latijnsche School te Alkmaar.* Alkmaar 1905, 90 ff.; A. VISSER, *Gedenkboek ter gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van het Murmelliusgymnasium 1381-1904-1954.* (Alkmaar) 1954, 17 ff. Für Bartholomäus von Köln (c. 1460-c. 1514) vergl. ALLEN I, 23. 67; NNBW III, 686 f.; ADB XVI, 484 f.

er widmet ihm einzelne Gedichte [1], und in seiner bereits erwähnten Einleitung zum *Compendium* Kemners rühmt Aquensis seinerseits den gelehrten Freund ausdrücklich als seinen *intimus*. Aus einem Brief des Kölner Humanisten Johannes Caesarius (c. 1468-1550) an Murmellius (6. Januar 1513) geht hervor, dasz Aquensis auch zu diesem in Beziehung stand [2]. In Paris Schüler von Jacques Lefèvre d'Etaples und während seiner ganzen weiteren Laufbahn unermüdlicher Förderer des Studiums des Griechischen hatte Caesarius auch in Münster diese Sprache zeitweilig unterrichtet und dort wiederholt verweilt. Er hat bei solcher Gelegenheit den Kanoniker kennengelernt und, als er März 1520 seinem Schüler, dem späteren Dompropst Hermann von Neuenahr (1492-1530), seine *Dialectica* zueignet, schreibt er denn auch, dasz er, im vorigen Jahre vor der in Köln ausgebrochenen Pest die Flucht ergreifend, nach Münster gezogen sei, weil er sich nach dem wissenschaftlichen Verkehr mit Gelehrten wie Rudolf von Langen und Petrus Aquensis gesehnt habe [3]. Aus Luthers eigenem Munde erfahren wir, dasz auch er mit einem Petrus Aquensis Briefe wechselte, wenn deren Wortlaut heute auch nicht mehr bekannt ist. Am 5. Mai 1520 schrieb Luther

[1] Beispiele bei A. Bömer, *Ausgewählte Werke des Münsterischen Humanisten Joh. Murmellius.* 5 Hefte, Münster 1892-1895, III (*Elegiarum moralium libri quattuor*):

Petrus Aquensis agit diva cum Pallade vitam
Et Sophiae puro munera corde fovet
(Lib. III 1, Bömer, *ebenda,* 77)

Gaudeo, quod sophiam coniungis cum pietate,
Ingenium miror, candide Petre, tuum
(Lib. IV 13, *ebenda,* 118)

In dem Lobgesang auf Münster (Cornelius, *Die Münsterischen Humanisten,* 51-55) schreibt Mürmellius über seinen Freund:

Urbe Belgarum veniens aquosa,
Petrus, arguto modulata plectro
Et viris multum relegenda doctis
Carmina profert.

Is libros lustrans varios, ut omnes
Pervolans campos apis, inde flores,
Cellulas, ceram legit, inde grata
Mella reponit.

[2] K. Krafft und W. Krafft, *Briefe und Documente,* 130.

[3] Vollständiger Abdruck der Widmung bei Cornelius, *Die Münsterischen Humanisten,* 61-65. Für Caesarius, über den keine Abhandlung vorliegt, vergl. C.(=K.) Krafft, *Aufzeichnungen des schweizerischen Reformators Heinrich Bullinger.* Elberfeld 1870, 32 ff.; C. Krafft und W. Crecelius, *Mitteilungen über*

an Georg Spalatinus, dasz er ihm auf Wunsch des Schreibers selbst einen Brief von Petrus Aquensis zur Kenntnisnahme sende, den er sich aber zur weiteren Erledigung zurückerbitten möchte [1]. Zwingende Gewiszheit, dasz es sich hier tatsächlich um den münsterischen Kanoniker handelt, scheint jedoch nicht vorzuliegen [2].

Aquensis erfreute sich zu seinen Lebzeiten eines gewissen Rufes als Gelehrter. HAMELMANN, der ihn, ohne es allerdings näher zu begründen, wiederholt als Philosophen rühmt [3], teilt weiter mit, dasz er noch im Jahre 1562 in Herford von dem damals hochbejahrten Johannes Glandorpius (1501-1564) aus dessen Jugenderinnerungen erfuhr, wie nämlich vor vielen Jahren Johannes Aesticampianus (1460-1520) [4] in Wittenberg bezeugt habe, nirgends gröszeren Gelehrten in seinem eigenen Fache begegnet zu sein als Petrus Aquensis in Münster und Bartholomäus von Köln in Minden [5]. Der bekannte Prior des Benediktinerklosters Maria-Laach, JOHANNES BUTZBACH (1478-1516/17), ein Zeitgenosse von Aquensis und gleichfalls ehemaliger Schüler in Deventer, rühmt ihn um 1510 schon als bewandert in vielen Wissenschaften und

Alexander Hegius und seine Schüler, sowie andere gleichzeitige Gelehrte, in *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins* 7, 1871, 244; WIESE, *Alexander Hegius,* 43-44, 48-49; REICHLING, *Die Reform der Domschule,* 40-45, 49-53 und *passim;* JUSTUS HASHAGEN, *Hauptrichtungen des rheinischen Humanismus,* in *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 106, 1922, 37 ff.; ALLEN II, 374 und III, 866. 38; ADB III, 689 ff.

[1] „Mitto literas ad Vitum Bildum, mi Spalatine, una cum Petri Aquensis literis, sicut mandavit", und am Schlusz: „Literas Aquensis remitte responsuro mihi". WA-Br. II, 98.

[2] Dafür kommt der Name *Aquensis* zu oft, und zwar mit verschiedenen Bedeutungen vor. In mehreren Gegenden hatte man einen Flusz, der die Aa hiesz. Jeder, der aus Aachen stammte, konnte sich so nennen. Auch die Mitglieder des Druckergeschlechtes Aich haben im 16. Jahrhundert ihren Namen so latinisiert. Dr. H. BÖRSTING (Münster) macht mich auf einen Zeitgenossen des Kanonikers Petrus Aquensis aufmerksam, einen gleichnamigen Franziskaner, der ebenso aus Aachen stammte und nach der Wiedertäuferzeit in Münster Dompredigerwurde. Vergl. FR. M. DRIVER, *Bibliotheca Monasteriensis sive Notitia de scriptoribus Monasterio-Westphalis.* Monasterii 1799, 119.

[3] *De quibusdam Westphaliae viris scientia claris,* in *Geschichtliche Werke* I, 64; *Oratio de Rodolpho Langio,* ebenda, 112.

[4] Für Glandorpius vergl. ADB IX, 208-210. Aesticampianus (= Sommerfeld) war von 1517 bis zu seinem Tode (31. Mai 1520) in Wittenberg Professor der Naturwissenschaften; sein Lebenslauf in ULRICH VON HUTTEN, *Opera,* herausg. von E. BÖCKING, 5 Bde., 2 Supplemente, Leipzig 1859-1870, Suppl. II, 293 ff.; ADB I, 133 f.

[5] *De quibusdam Westphaliae viris scientia claris,* in *Geschichtliche Werke* I, 76.

begabt mit scharfsinniger Vernunft und flieszender Rede [1]. Abgesehen von der oben bereits erwähnten Einleitung zu dem *Compendium* Kemners besitzen wir heute von seiner Hand keine einzige Schrift mehr. Nach HAMELMANN aber hätte er eine ausführliche Arbeit über die *Donatio Constantini* verfaszt, deren Manuskript jedoch infolge der von den Wiedertäufern in Münster hervorgerufenen Wirren schon damals verschollen sei [2]. BUTZBACH führt in seinem *Auctarium* noch einige weitere Werke auf: *De ydeis Platonicis, De comparatione Hieronimi et Augustini, Epistolarum ad plures elegantes libri 2, De arte dialectica* und mehrere *Collectanea de variis rebus tum philosophicis tum christianis,* „und", — als genügten ihm diese noch nicht, — „viele andere Schriften, die ich noch nicht kenne" [3]. BUTZBACH stützte seine Kenntnis zwar nur auf mündliche Mitteilungen von MURMELLIUS, die Beziehungen aber, welche jener zu Aquensis unterhielt, lassen das von BUTZBACH gegebene Verzeichnis als durchaus glaubhaft erscheinen.

Überblicken wir jetzt das im Vorhergehenden zusammengetragene Material, so scheint kein Grund vorzuliegen, um hieraus bei Petrus Aquensis auf eine lutherische Gesinnung zu schlieszen. Aus den Titeln seiner mutmaszlichen Schriften tritt der gelehrte Humanist hervor. Namentlich gilt dies für das von HAMELMANN erwähnte Werk über die *Donatio Constantini,* deren Authentizität seit der von Nikolaus von Cues 1433 an ihr geübten Kritik [4] von vielen Humanisten in Abrede gestellt worden war [5]. Lorenzo Valla hatte nur um wenige Jahre später in seiner *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*

[1] KRAFFT und CRECELIUS, *Mitteilungen über Alexander Hegius und seine Schüler,* 261. Über Butzbach und sein *Auctarium* vergl. KARL RÜHL, *Das Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis des Johannes Butzbach.* Bonn 1937; H. W. FORTGENS, *Meesters, scholieren en grammatica uit het middeleeuwse schoolleven.* Zwolle 1956, 102 ff.; ADB III, 663 f.

[2] *Illustrium Westphaliae virorum libri 6,* in *Geschichtliche Werke* I, 118. Auch DRIVER, *Bibliotheca Monasteriensis,* 51 f. und die 4. Auflage von CONRAD GESNER, *Bibliotheca,* edita per J. J. FRISIUM, Tigurinum. Tigurii 1583, 673 behaupten dies, sind dabei aber abhängig von HAMELMANN.

[3] KRAFFT und CRECELIUS, *Mitteilungen über Alexander Hegius und seine Schüler,* 261.

[4] NIC. DE CUSA, *De concordantia catholica libri 3* (Paris, Jodocus Badius Ascensius, 1514). Faksimile-Druck mit einem Vorwort von GERH. KALLEN. Bonn 1928, Lib. III cap. 2, fol. 52^{v}-53^{r}. Vergl. auch A. POSCH, *Die Concordantia catholica des Nikolaus von Cues.* Paderborn 1930.

[5] J. SIMANOWSKI, *Die Konstantinische Schenkung in der Politik und Publizistik des Mittelalters.* Königsberg 1926; G. LAEHR, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*

(1440) mit wiederum anderen Beweisen die Fälschung nachgewiesen [1], und in England war noch vor 1449 unabhängig von beiden Reginald Pecock zu dem gleichen Ergebnis gelangt [2]. Vor allem das Werk Vallas hatte in der öffentlichen Meinung starke Beachtung gefunden, und der Hofdichter Margaretas von Österreich, Jean Lemaire de Belges, schrieb denn auch 1511 in einem Werke, das er Ludwig XII. zueignete: „... (A)ucuns tiennent, que onques donation nen fut faite: Mesmement Laurens Valle, citoyen Romain, homme de grand litérature et liberté, lequel ha de ce composé vn liuvre expres par grand audace: et semble alleguer raisons presque inuincibles" [3]. Dem anonymen Humanisten, der sich in den Jahren 1513-1514 heimlich mit der Abfassung des *Dialogus, Iulius Exclusus e coelis* beschäftigte, und der doch allem Anschein nach kein anderer als Erasmus gewesen ist [4], musz Vallas *Dialogus* schon handschriftlich bekannt gewesen sein [5], und Ulrich von

(Historische Studien, 166). Berlin 1926; DERS., *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters,* in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken,* herausg. vom Preuszischen Institut in Rom 23, 1931-1932, 120-181; V. H. H. GREEN, *Donation of Constantine,* in *Church Quarterly Review* 135, 1942, 39-64.

[1] L. VALLA, *Treatise on the donation of Constantine.* Text and translation into English by C. B. COLEMAN. New Haven 1922; L. VALLA, *De falso credita et ementita Constantini Donatione Declamatio,* ed. W. SCHWAHN. Leipzig 1928; GIOV. ANTONAZZI, *Lorenzo Valla e la donazione di Constantino nel sec. XV con un testo inedito di Antonio Cortesi,* in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 4, 1950, 186-234.

[2] V. H. H. GREEN, *Bishop Reginald Pecock.* A Study in Ecclesiastical History and Thought. Cambridge 1945, 183-187; E. H. EMERSON, *Reginald Pecock: christian Rationalist,* in *Speculum* 31, 1956, 235-242. Pecock vertritt seine Meinung in *Repressor of Over Much Blaming of the Clergy,* ed. by CHURCHILL BABINGTON (Rerum brittanicarum medii aevi scriptores, 25). 2 Bde., London 1860, II 357 ff.

[3] In seinem *Traité de la différence des schismes et des conciles de l'Église, et de la prééminence et utilité des conciles de la Sainte Église gallicane.* JEAN LEMAIRE, *Oeuvres,* éd. par J. STECHER. 4 Bde., Louvain 1882-1885, III 252.

[4] J. B. PINEAU, *Érasme est-il l'auteur du Julius?,* in *Revue de littérature comparée* 5, 1925, 385-415; H. HAUSER, *Le Julius est-il d'Érasme?,* ibidem 7, 1927, 605-618; PIO PASCHINI, *L'autore del dialogo satirico contro Giulio II,* in *Atti dell' Accademia degli Arcadi* 18, 1934-1935, 85-98; N. VAN DER LAAN, *Erasmus' Satire: Iulius Exclusus e Coelis,* in *Christendom en Historie* (Lustrumbundel uitgeg. vanwege het gezelschap van christelijke historici in Nederland). Zutphen 1937, 32-74; C. STANGE, *Erasmus und Julius II., eine Legende.* Berlin 1937. Eine Übersicht über die verschiedenen Meinungen bei A. RENAUDET, *Érasme et l'Italie.* Genève 1954, 122 Anm. 6.

[5] W. K. FERGUSON, *Erasmi Opuscula.* The Hague 1933, 116-117, *Anmerkung* zu Zeile 1008.

Hutten brachte 1517 die erste gedruckte Ausgabe heraus, der er als Anhang noch einige weitere Werke für und wider die von Valla vertretene These beifügte [1]. Luther, der schon Anfang 1520 die Ausgabe Huttens kennengelernt hatte und dann augenblicklich Georg Spalatinus gegenüber seiner Entrüstung über die Anmaszung des Papsttums Luft machte [2], veröffentlichte noch im Jahre 1537 eine neue Übersetzung der *Donatio,* die er mit Randglossen und einer Nachbetrachtung versah [3]. Auch auf kurialistischer Seite bediente man sich seit Valla der Konstantinischen Schenkung nicht länger als eines Beweises für die weltliche Gewalt des Papstes, und Kardinal Aeneas Sylvius Piccolomini, der schon 1443 die umstrittene Urkunde für eine Fälschung gehalten hatte, vertrat später als Papst Pius II. die Ansicht, der Nachfolger Petri habe das Territorium des Kirchenstaates zwar als faktischen Besitz den Karolingern zu verdanken, das *dominium* aber, d.h. das eigentliche Recht, über das Reich und alle anderen Staaten der ganzen Welt zu verfügen, habe er unmittelbar von Christus selbst erhalten, so dasz zur Begründung der päpstlichen Gewalt eine Zurückgreifen auf die Schenkung Konstantins weiter keine unerläszliche Bedingung mehr war [4]. Nun scheint allerdings nach den oben angeführten Untersuchungen LAEHRS festzustehen, dasz man gerade in den ersten Jahren des Aufstiegs des Protestantismus auf katholischer Seite wiederum stärker als unmittelbar vorher die Authentizität der *Donatio* zu verteidigen versucht hat, und auch aus diesem Grunde musz man es bedauern, dasz wir über den weiteren Inhalt der heute verschollenen Schrift des Aquensis nicht ein wenig genauer unterrichtet sind [5].

[1] Die verschiedenen Ausgaben bei ULRICH VON HUTTEN, *Opera,* herausg. von E. BÖCKING, I 18*. Vergl. auch LAEHR, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters,* 172. Um 1520 schon soll auch eine deutsche Übersetzung erschienen sein. Eine satyrische Widmung an Papst Leo X. ging Huttens Ausgabe voran.

[2] WA-Br. II, 48, Nr. 257.

[3] *Einer aus den hohen Artikeln des päpstlichen Glaubens, genannt Donatio Constantini,* in WA L, 65-89.

[4] LAEHR, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters,* 169 f. Die von Pius II. hier vertretene Meinung deckt sich im Grunde mit dem Inhalt der ersten These des Groninger Gespräches, die auch zwischen dem faktischen Besitz und dem *dominium* unterscheidet. Wir werden hierauf später noch zurückkommen.

[5] Es scheint uns für den verträglichen Geist der Groninger Humanisten zu sprechen, dasz sie bei dieser *Disputatio* die *Donatio Constantini* nicht zur Sprache bringen, um so die Dominikaner wegen ihres möglichen Glaubens an ihre Echt-

Der Brief Luthers, auf den sich KRAFFT und LÖFFLER berufen haben, um in Aquensis einen frühen Vertreter des Luthertums in Münster zu sehen [1], besagt in diesem Zusammenhang jedoch nur wenig, einmal, weil nicht ganz einwandfrei feststeht, dasz der von ihm erwähnte Aquensis mit dem münsterischen Kanoniker wirklich identisch ist [2], und dann auch wissen wir überhaupt nicht, was der Inhalt dieses heute verschollenen Briefes gewesen ist. Die Tatsache, dasz Luther offenbar Wert darauf legte, den Brief aus Spalatinus' Händen zurückzuerhalten, weil er es für wichtig hielt, Aquensis persönlich zu antworten, dürfte vielleicht eher auf eine Meinungsverschiedenheit als auf Übereinstimmung zwischen den beiden Briefschreibern schlieszen lassen. Und auszerdem hat man zu erwägen, dasz unter denjenigen, mit denen Luther in Briefverkehr stand und deren Briefe heute noch erhalten sind, uns viele begegnen, die ganz entschieden nicht zu seinen Anhängern gehört haben. Man musz freilich gestehen, dasz sowohl Hermann Buschius wie auch Johannes Caesarius zeitlebens ein reges Interesse für die Sache Luthers gezeigt haben, wenn letzterer auch schlieszlich der Mutterkirche treu blieb und letzten Endes als Katholik gestorben ist [3], andererseits fehlt aber in den

heit zu verspotten. Die Dominikaner selbst, deren Ausführungen doch zu einem groszen Teil von der päpstlichen Gewalt handeln, erwähnen sie ebenso wenig, wobei noch zu bedenken ist, dasz diese Urkunde Jahrhunderte hindurch in fast keinem Traktat über die päpstliche Gewalt fehlte. Ist das nun einfach eine Taktik von seiten der Dominikaner, oder hängt ihr Schweigen etwa mit dem Zeitgeist zusammen, der den Glauben an die Echtheit groszenteils verloren hatte? Gelegentlich einer akademischen Disputation zu Köln am 16. Juni 1480 war es noch anders gewesen, und wurde die Echtheit noch ohne weiteres unterstellt, aber bereits wieder mit der übrigens oft gemachten Einschränkung des Papstes Pius II.: „Obwohl Konstantin das westliche *Imperium* der Kirche übertrug, lag die *vis dominii,* das Verfügungsrecht, ja schon immer beim Papst und bei Christus, sogar das Verfügungsrecht über die ganze Welt. Infolgedessen hat der Kaiser eigentlich der Kirche nichts geschenkt, sondern nur auf Güter verzichtet, die ihm gar nicht gehörten". G. M. LÖHR O.P., *Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert, nach den Angaben des P. Servatius Fanckel O.P.* (QF 21). Leipzig 1926, 90 f.

[1] Vergl. oben S. 21.

[2] Dies ist allerdings wohl die Meinung von OTTO CLEMEN, dem wir den betreffenden Band der WA-Br. verdanken.

[3] Buschius neigte seit dem Streit um Reuchlin (A. BÖMER, *Hermann von dem Busches Anteil an den Epistolae obscurorum virorum,* in *Aus Vergangenheit und Gegenwart.* Festgabe Friedrich Philippi gewidmet. Münster i.W. 1923, 86-99) immer mehr zu den reformatorischen Ideen. Vergl. HEINR. DETMER, *Das Religionsgespräch zu Münster (Westf.) am 7. und 8. August 1523,* in *Monatshefte der*

Quellen jeder Hinweis, dasz beide in dem gemeinsamen Freunde Petrus Aquensis in dieser Hinsicht einen Gesinnungsgenossen gefunden hätten.

Wir werden jenen denn auch vor allem als den treuen Jünger Rudolfs von Langen betrachten müssen, den Gesinnungsgenossen von Kemner und Murmellius, die sämtlich die Vertreter jenes älteren münsterischen Schulhumanismus darstellen, dessen durchaus glaubenstreue Haltung schon vor mehr als einem Jahrhundert von C. A. CORNELIUS aufgezeigt wurde [1], und der sich auch später nach den von den Wiedertäufern hervorgerufenen Wirren in katholischem Geiste wiederhergestellt zu haben scheint [2]. JUSTUS HASHAGEN hat seinerzeit die Unterschiede zwischen dem Schulhumanismus des Niederrheins und dem akademischen Humanismus in Köln nachgewiesen, wo man mehr als dort für reformatorische Gedanken aufgeschlossen war [3], und alles deutet darauf hin, dasz der Schulhumanismus in Westfalen sich diesen neueren Gedanken gegenüber nicht anders als der niederrheinische verhalten hat, zumal die Vertreter des letzteren vielfach gerade in der Schule von Münster ihre Ausbildung erhalten hatten [4].

Der anonyme Berichterstatter des Groninger Gespräches, der bei dem münsterischen Kanoniker ein starkes humanistisches Interesse voraussetzt und ihm aus diesem Grunde grosze Achtung zollt, bestätigt damit noch unsere Ansicht, dasz man in Petrus Aquensis nur den Förderer der *bonae*

Comeniusgesellschaft 9, 1900, 273-300; P. KALKOFF, *Der Humanist Hermann von dem Busche und die lutherfreundliche Kundgebung auf dem Wormser Reichstag vom 20. April 1521,* in *Archiv für Reformationsgeschichte* 8, 1910-1911, 341-379.

Caesarius unterhielt vor allem Beziehungen zu dem Schweizer Reformator Heinrich Bullinger und noch mehr zu Melanchton. Man schreibt ihm gelegentlich das alles andere als harmlose Werk *Dialogus Bulle* zu; vergl. KRONENBERG, *Verboden boeken,* 60 f. und die dort verzeichnete Literatur. Merkwürdig ist die Tatsache, dasz die Universität von Löwen 1546, 1550 und 1558 jedesmal seine *Dialectica* empfahl (REUSCH, *Die Indices,* 27 f. und 71), während dasselbe Werk durch den spanischen Index im Jahre 1559 und später noch 1583 verurteilt wurde (*ebenda,* 224 und 400).

[1] CORNELIUS, *Die Münsterischen Humanisten,* 40.

[2] Jos. KUCKHOFF, *Der Sieg des Humanismus in den katholischen Gelehrtenschulen des Niederrheins 1525-1557.* Münster 1929, 32.

[3] J. HASHAGEN, *Hauptrichtungen des rheinischen Humanismus,* 1 ff.

[4] Damit soll nicht gesagt sein, dasz aus der Schule von Münster nicht manche hervorgegangen sind, die später zum Protestantismus übergingen. Vergl. u.a. H. ROTHERT, *Luthers Beziehungen zu Westfalen,* in *Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte* 19, 1917, 1-48; KL. LÖFFLER, *Reformationsgeschichte der Stadt Münster,* ebenda 20, 1918, 92-129; ROB. STUPPERICH, *Die Bedeutung der*

litterae sehen darf. In seinem Widmungsbrief geht der Verfasser davon aus, dasz die Lehre des Evangeliums durch „unsere heutige Theologie", womit die scholastische Theologie gemeint ist, infiziert sei. Deren Urheber sei ja der Heide Aristoteles, und als Kind habe er schon aus dem Munde seines Lehrers Theso gehört, der von jenem verursachte Verderb sei für die Kirche nicht weniger verhängnisvoll gewesen als der, welchen in früheren Jahrhunderten der Ketzer Arius hervorgerufen habe. Ein paar Zitate aus Schriften Tertullians und des heiligen Paulus bestärken ihn in seiner Überzeugung: zwischen Athen und Jerusalem, zwischen der Akademie und der Kirche, zwischen Heiden und Christen sei eine Versöhnung nicht möglich. Jetzt aber erwecke Christus zuweilen Geister, die für die evangelische Philosophie (*evangelica philosophia*) empfänglich seien. Es gebe zwar auch heute noch solche Förderer der alten Irrlehren, die gleichzeitig Jünger des Aristoteles und Anhänger des Evangeliums sein wollten, es bestehe jedoch die berechtigte Erwartung, dasz jene bald ihre alte Philosophie fahren lieszen. Denn neuerdings hätten sie angefangen, sich mit theologischen Fragen zu beschäftigen, und man dürfe nunmehr die Hoffnung hegen, dasz sie in den bevorstehenden Ostertagen den Übergang vollkommen machten [1]. Denn wer auch nur ein wenig an Aristoteles zu zweifeln anfange, der sei schon von ihm abgefallen, und wer aufrichtig die Vorschriften des Evangeliums prüfe, sie diskutierte und erwäge, der sei schon zur Lehre des Evangeliums gelangt.

Wenn somit „bei unseren Mitbürgern" die *studia optima* wiederum zur Blüte gelangten, so werde der *vir eruditissimus,* der Petrus Aquensis doch sei, sich darüber gewisz mit dem Verfasser freuen. Und dieser wage es, seiner Hoffnung Ausdruck zu geben, dasz die Priester seiner Vaterstadt sich auf die *meliora studia* verlegen würden, wo sie ja unlängst in so glänzender Weise ihre wahre Gesinnung gezeigt hätten: denn, von

Lateinschule für die Ausbreitung der Reformation in Westfalen, ebenda 44, 1951, 83-112; E. Dösseler, *Der westfälische Anteil am geistigen Leben des Niederrheins im Spätmittelalter und zur Reformationszeit,* in *Düsseldorfer Jahrbuch,* Beiträge zur Geschichte des Niederrheins 44, 1947, 155-162. Eine andere Frage jedoch ist, ob die Schule selbst mit ihren Leitern katholisch geblieben ist.

[1] „Magna quaedam spes est fore, ut ad paschales ferias plenum phase faciant", BRN VI, 551. Der Text enthält eine Anspielung auf das *Phase* (*hoc est transitus*) *Domini* von *Exodus* XII, 11 (vergl. auch *ebenda* XII, 27), das sich bei den Vätern und in liturgischen Texten oft zu der Bedeutung von *Übergang* statt des dortigen *Vorbeigang* entwickelt hat. Christine Mohrmann, *Pascha, passio, transitus,* in *Études sur le Latin des chrétiens* (Storia e Letteratura, 65). Roma 1958, 205-222 (Neudruck aus *Ephemerides Liturgicae* 66, 1952, 37-52).

den Dominikanern zu einer scholastischen Disputation aufgefordert (*in disputationem scholasticam provocati*), hätten sie unter Anführung kräftiger Beweisgründe zu den Waffen gegriffen. Es seien Magister Hermann Abering, Doktor der Rechte, Magister Johann Timmermans, Magister Gerard Pistoris und der Rektor der hiesigen Lateinschule Nikolaus Lesdorp gewesen. Der Verfasser wolle im Folgenden ihnen eine Schrift widmen, weil nach seiner Meinung auch andere zu den *studia optima* angeregt würden, wenn diese nämlich sähen, dasz es nicht gerade Unbekannte seien, deren Arbeit und Beispiel das Aufblühen der *recta studia* gefördert hätten. In diesem Zusammenhang sollten vor allem die beiden Stadtpfarrer lobend erwähnt werden: Willem Frederiks, der Hauptförderer aller *melior eruditio,* und Magister Everard Jarghes; denn beide hätten die Priester zu dem erwähnten Wettkampf ermuntert.

Für viele werde dieses Treffen ein Ansporn sein, die *meliores litterae* zu pflegen. Sowohl die Stadtgeistlichkeit wie auch die Dominikaner würden künftig alles aufbieten, um bei einer neuen Diskussion (*disceptatio ... nova*) nur vernünftige Themen zu erörtern, die für gelehrte Theologen paszten (*sana dignaque eruditis theologis*), vor allem wenn sie sähen, dasz ihre Auseinandersetzungen gedruckt und von aller Welt gelesen würden. Aus diesem Grunde veröffentliche der Verfasser also seinen Bericht, nicht etwa, um jemanden zu verleumden, sondern nur, um die Pflege der *litterae optimae* zu fördern.

„Unsere Dominikaner" hätten die hiernach folgenden Thesen mit Aufwand aller Kräfte vorgelegt und zu ihrer Disputation Männer jeden Ranges und jeden Standes aufgefordert. Am Feste des heiligen Gregors des Groszen seien sie in einem wissenschaftlichen Wettkampf (*litteraria pugna*) „handgemein geworden".

Und der Verfasser schlieszt: „Ich erstatte darüber nun Bericht. Nicht alles aber, was hier folgt, ist dort angeführt worden. Ich habe nämlich jene Ausführungen gelegentlich erweitert; denn in so wenigen Stunden konnte das Meer von Autoritätsbeweisen nicht restlos ausgegossen werden. Die meisten hatten noch weitere Texte *in petto,* der Zeitraum gestattete jedoch nicht, alles hervorzubringen. Wenn wir nun etwas hinzugefügt haben, so geschieht das, weil jene das hätten hervorbringen können, wenn die schnellflieszende Zeit günstiger gewesen wäre. Lebe wohl!"

Zwei Tatsachen werden von dem Verfasser dieses einleitenden Briefes vor allem betont. Zunächst die verhängnisvolle Wirkung der aristotelischen Philosophie, welche der Theologie und somit der Kirche solch ungeheuren Schaden zugefügt habe. Es ist das übliche Thema vieler

Humanisten aus jener Zeit [1], die sich, den scholastischen Theologen gegenüber und unter Hinweis auf Seneca, Cicero u.a., gerne als *philosophi* betrachten und dann eine *evangelica philosophia* oder, mit dem von Erasmus bevorzugten Ausdruck, eine *philosophia Christi* [2] verlangen. Sie meinen damit gewöhnlich eine persönlich erlebte religiöse Praxis, die ausschlieszlich in der schlichten Lehre des Evangeliums begründet ist, nicht durch kirchliche Vorschriften oder Bräuche überwuchert wird und vor allem in dem *Enchiridion militis christiani* des Erasmus ihre klassische Gestaltung bekommen hat [3]. An anderen Stellen wiederum liegt der Akzent ein wenig anders und bedeutet der Ausdruck mehr eine Theologie, die unmittelbar in den Glaubensquellen begründet

[1] Auch Luther lehnte bekanntlich Aristoteles durchaus ab. Am 4. September 1517 verteidigte in Wittenberg unter seinem Präsidium und mit seiner Mitwirkung Franz Günther aus Nordhausen 97 Thesen (WA I, 222 ff.), die zum Teil einen geschlossenen Generalangriff gegen Aristoteles, seine Methode und seine Lehre darstellen. Es heiszt darin u.a.:

„Fast die ganze Ethik des Aristoteles ist grundböse und der Gnade Feind.

Es ist ein Irrtum, dasz des Aristoteles Eudaimonismus der katholischen Lehre nicht widerspreche.

Es ist ein Irrtum, zu sagen, ohne Aristoteles könne man nicht Theologe werden.

Vielmehr wird man nur dann ein Theologe, wenn man dem Aristoteles den Abschied gibt.

Kurz, der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht." KARL A. MEISSINGER, *Der katholische Luther.* München-Bern (1952), 122 f. Ähnliches geschah April 1518 in Heidelberg anläszlich des Generalkapitels der Augustiner, wo ebenfalls ein Schüler Luthers, Leonhard Beier, unter seinem Präsidium Aristoteles ablehnte (WA I, 355; MEISSINGER, *ebenda,* 171). Es bleibt dabei allerdings bemerkenswert, dasz Melanchton sich nach seiner Ernennung zum Professor in Wittenberg, August 1518, wiederum begeistert zu Aristoteles bekennt und sich sofort für das Studium seiner Werke einsetzt (MEISSINGER, *ebenda,* 196).

[2] Auch Erasmus spricht jedoch hin und wieder von *evangelica philosophia.* Vergl. ALLEN IV, 1158. 8; 1062. 110; 1202. 258, 290; 1203, 13 und V, 1333. 190; 1400. 134. Gelegentlich taucht auch der Ausdruck *christiana pietas* auf, ALLEN VI, 1664. 32. Der Terminus *philosophia christiana* scheint von Rudolf Agricola zu stammen und von ihm in Analogie zu dem Gebrauch des Wortes *philosophia* bei Seneca gebildet zu sein. Vergl. H. HERMELINK, *Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus.* Tübingen 1907, 19.

[3] Siehe das gesamte erste Kapitel „Philosophie du Christ et réforme religieuse" bei A. RENAUDET, *Érasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521).* Paris 1926, 1-42, und das zweite „Philosophy of Christ" bei M. MANN PHILIPS, *Erasmus and the Northern Renaissance.* London (1949), 40-85, vor allem aber ALF. AUER, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam.* Düsseldorf (1954), wo das Wort *philosophia christiana* zwar nur wenig vorkommt, die Sache selbst jedoch ausführlich und tiefsinnig analysiert wird.

ist, immer wieder ihre Beweise aus der Heiligen Schrift und den Werken der Kirchenväter schöpft, weiter frei ist von allen Merkmalen der scholastischen Methode und schlieszlich gleichzeitig die theoretische Begründung für die erwähnte Praxis ist, folglich eine *doctrina recte beateque vivendi* bildet [1]. So kann denn auch Erasmus sowohl in seinem *Enchiridion* wie in seinen *In novum testamentum praefationes* und der *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* mit gleicher Berechtigung die *philosophia Christi* besprechen, dort zwar mehr ihre praktische Seite betonend und hier die Lehre.

Der Brief, der uns hier beschäftigt, scheint zunächst die theologische Lehre selbst und die Methode der theologischen Wissenschaft ins Auge zu fassen, und wenn der Verfasser in der Dialektik der nicht-dominikanischen Teilnehmer an dem Gespräch ein Muster theologischer Argumentation und Auseinandersetzung begrüszt, so sind wir wohl zu der Annahme berechtigt, dasz er den scholastischen Syllogismus durch Aussagen der Bibel und Texte der Kirchenväter habe ersetzen wollen. Damit hängt seine Auffassung des gelehrten Theologen (*theologus eruditus*) zusammen: es ist der Theologe, der über eine Fundgrube von aus der alten kirchlichen Literatur gesammelten Aussagen, Zitaten und Texten verfügt. Und was er nach eigenem Geständnis seinem Berichte hinzugefügt hat, das sind gerade solche aus jenen Quellen geschöpften Texte, welche die Teilnehmer an dem Gespräche wegen Zeitmangels nicht mehr hätten hervorbringen können [2]. Betrachtet man den Brief aber weiter im Zusammenhang mit dem Gespräch, dessen Bericht er einleitet, so musz dem Verfasser doch auch wohl gleichzeitig die oben erwähnte religiöse Praxis vor Augen geschwebt haben. Die Dominikaner nehmen nämlich zu den von den Humanisten jener Zeit vertretenen Anschauungen Stellung, indem sie in der dritten ihrer Thesen behaupten, dasz das Gesetz des Evangeliums durch päpstliche und kaiserliche Bestimmungen nicht schwerer belastet sei als ehemals das mosaische Gesetz durch menschliche Zusätze [3]. Es musz in diesem Zusammenhang bei dem Verfasser des Berichtes Anklang gefunden haben, dasz während der Diskussion einer der Gegner der entgegengesetzten Meinung gehuldigt hatte.

[1] HERMELINK, *Die religiösen Reformbestrebungen,* 48 Anm. 5.

[2] Man hat deshalb auch keinen Grund, mit PIJPER, BRN VI, 378 anzunehmen, dasz diese Ergänzungen reformatorischer Art gewesen seien, und dann fortzufahren: „Überlegt man, mit welcher Absicht er (d.h. der Verfasser) diesen Bericht veröffentlicht hat, dann kann man erraten, welcher Art jene Ergänzungen gewesen sein mögen".

[3] BRN VI, 554.

Ein zweiter Gedanke, der von dem Verfasser sehr stark betont wird, ist die Bedeutung der *studia optima,* mit denen die Groninger Stadtgeistlichkeit neuerdings angefangen habe sich zu beschäftigen, und die er durch die Drucklegung und Veröffentlichung seiner Schrift noch mehr fördern will. Er läszt nicht davon ab, die Aufmerksamkeit auf sie zu lenken, und findet Gelegenheit, sie in kaum mehr als einer Druckseite nacheinander *studia optima, studia meliora, recta studia, meliores litterae* und *litterae optimae* zu nennen. Wir haben hier die landläufige humanistische Fachsprache, wofür bei anderen zeitgenössischen Schriftstellern noch zahllose Synonyme begegnen, wie z.B. *studia humanitatis, studia liberalia, litterae politiores* und vor allem *bonae litterae.* Erkennt man an solchen Wiederholungen mit Recht die Sprache des Humanisten [1], so darf es nicht wundernehmen, dasz dem Verfasser auch jene Lieblingsidee der humanistischen Literatur, welche oft geradezu das Ideal des Humanisten verkörpert, die *eruditio* [2], offensichtlich sehr am Herzen liegt. Petrus Aquensis erhält aus seiner Feder wiederholt die Ehrenbezeichnung *eruditissimus,* mit der die Humanisten sich Freunden und Gesinnungsgenossen gegenüber oft so freigebig zeigten. Der Groninger Stadtpfarrer Willem Frederiks soll in seiner Vaterstadt der Hauptförderer aller *melior eruditio* sein, womit gemeint wird, dasz, wer dort die *bonae litterae* pflegte, in dem Pfarrer einen zuverlässigen Freund fand. Der ideale Theologe ist für den Verfasser der *theologus eruditus.*

Einen letzten, aber wichtigen Hinweis für den humanistischen Charakter des Briefes bilden die beiden Zitate aus Tertullian, ein längeres aus dessen *De Praescriptione haereticorum* (VII 1-2 und 7-9) und ein kürzeres aus dem *Apologeticum* (XLVI 7-8) [3]. Dem Verfasser bringen sie den schlagenden Beweis, dasz die Philosophie der Heiden die Lehre des Evangeliums, mit der sie sich nicht vereinigen lasse, verdorben habe.

Man musz hier nämlich beachten, dasz die Schriften Tertullians, bis auf das *Apologeticum,* nach ihrer Verurteilung durch das *Decretum Gelasianum* im Jahre 496, und vielleicht auch wegen ihrer sprachlichen und stilistischen Schwierigkeiten in den folgenden Jahrhunderten allmählich völlig in Vergessenheit geraten waren, so dasz die vereinzelte

[1] POST, *Godsdienstgesprek,* 115-116.

[2] Für die Bedeutung des Begriffes *eruditio* (= Gelehrtheit, Bildung), und die Stellung, die er in der humanistischen Ideenwelt einnimmt, siehe das Kapitel *Eloquentia en Eruditio* bei P. N. M. BOT, *Humanisme en onderwijs in Nederland.* Utrecht 1955, 73-101.

[3] Q. S. F. TERTULLIANUS, *Opera.* Pars I (Corpus Christianorum, series Latina 1). Turnholti 1954, 192-193 und 161.

Bibliothek, welche trotzdem den Mut und das Interesse besasz, sie in ihren Regalen aufzuheben, auf dem Band der Handschriften, die sie enthielten, einen anderen Verfasser angab oder ihnen einen neuen, keinen Argwohn erregenden Titel gab. Erst die Humanisten des 16. Jahrhunderts haben den Schriftsteller wieder neuentdeckt und seine Werke den theologisch und literarisch gebildeten Kreisen zugänglich gemacht. Beatus Rhenanus brachte 1521 bei Froben in Basel eine neue Ausgabe der *Opera Omnia* heraus, die Erasmus sofort benutzte, indem er in die 5. Auflage seiner *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam,* die 1522 bei dem gleichen Drucker erschien, zum ersten Male einige Zitate aus verschiedenen Schriften Tertullians einflocht und dem bis dahin fast unbekannten Schriftsteller das höchste Lob spendete [1]. Es musz dann für die Humanisten geradezu verlockend geworden sein, zur Begründung ihrer Abneigung gegen die Scholastik diese neue Entdeckung als Zeugen heranzuziehen. Januar 1523, nur wenige Monate also vor der Groninger Disputation, hatte Erasmus in dem Widmungsbrief, in dem er Jean Carondelet seine Ausgabe der Werke des heiligen Hilarius zueignete, das Gleiche getan: „Sollte jemand vielleicht keine Gemeinschaft mit dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geist haben, wenn er nicht imstande ist, in philosophischen Begriffen zu erklären, was den Vater von dem Sohne unterscheidet, und was den Heiligen Geist wiederum von beiden, oder was den Unterschied bildet zwischen der Geburt des Sohnes aus dem Vater und dem Hervorgang des Heiligen Geistes? Wenn ich glaube, was überliefert ist, dasz es nämlich drei Personen einer Natur gibt, wozu brauche ich dann noch eine mühsame Disputation? Und wenn ich nicht glaube, so werde ich durch keine menschlichen Beweisführungen überzeugt werden. Solche gefährliche Wiszbegierde ist uns aber durch die Beschäftigung mit der Philosophie fast zur zweiten Natur geworden. Nicht an einer einzigen Stelle blosz hat Tertullian dies bezeugt, von allen lateinischen Theologen bei weitem

[1] D. ERASMUS ROTERODAMUS, *Ausgewählte Werke,* in Gemeinschaft mit A. HOLBORN herausg. von H. HOLBORN. München 1933, 192, 209 und 276. Vergl. auch 295, wo eine Ergänzung aus dem Jahre 1522 von Tertullian sagt: „... vir in divinis litteris ad prodigium usque doctus, ut non sine causa Cyprianus hunc suum magistrum solitus sit appellare". Siehe weiter ALLEN IV, 1232, einen Brief von Erasmus an Nicolaus von Herzogenbusch, 31. August 1521, „almost of the nature of a 'review' of Tertullian", in dem der Schreiber Tertullian eine begeisterte Betrachtung widmet aus Anlasz der im Juli erschienenen Ausgabe von Beatus Rhenanus: „Omnes beatitates nostrum beent Beatum, qui nobis Tertullianum dederit, illum sic adamatum a Cypriano, sic laudatum ab Hieronymo".

der gelehrteste, obwohl er doch auch wie kein anderer in der Philosophie bewandert war" [1]. Auch die Auffassung, dasz das Osterfest ein Fest des Übergangs sei [2], scheint charakteristisch für die liturgischen Anschauungen Tertullians zu sein [3]. Wir werden im Folgenden noch sehen, dasz bei der eigentlichen Diskussion des Groninger Gespräches von einem der Gegner die Schrift *De Praescriptione haereticorum* ebenfalls noch zweimal herangezogen wird, hier sei aber schon vorläufig bemerkt, dasz man auch dort derartige Zitate in diesem Lichte sehen musz.

Inhaltlich und sprachlich berechtigt die nähere Prüfung der Widmungsvorrede an Petrus Aquensis denn auch zu der Annahme, dasz sie aus der Feder eines Humanisten stammt und nicht, wie man bisher wiederholt behauptet hat, einen unbekannten Gesinnungsgenossen Luthers zum Verfasser hat. Und wenn es weiter wahr ist, dasz in dem übrigen humanistischen Schrifttum, sobald es sich wenigstens um die Würdigung von Personen handelte, zwischen den beiden literarischen Gattungen von Lobrede und Schmähschrift Abstufungen kaum möglich sind [4], so musz man sich hier eigentlich wundern, das trotz der prinzipiellen Ablehnung der Scholastik der Ton des ganzen Briefes durchaus friedlich bleibt. Der Verfasser zeigt Verständnis für die Bedeutung der scholastischen Theologie, der er deshalb ein gewisses Lob spendet [5]. Kein einziges Mal läszt er sich den Dominikanern gegenüber ein hartes oder grobes Wort zuschulden kommen. Niemand wird gescholten, und der Verfasser stellt ausdrücklich von vornherein fest, dasz er nicht die Absicht habe, jemanden zu verleumden. Er wolle nur zur Pflege der *bonae litterae* anregen, und die Groninger Stadtgeistlichkeit brauche solche Anregung genau so gut wie die Dominikaner.

Zusammenfassend musz denn auch von dieser Widmungsvorrede gesagt werden, dasz sie sich an einen Humanisten richtet und von einem Gesinnungsgenossen stammt, dessen Eifer für die Sache der *bonae litterae* jedoch durch Respekt vor dem Gegner gemildert wurde.

[1] ALLEN V, 1334. 166 ff.

[2] BRN VI, 551. Siehe oben, S. 27, Anm. 1.

[3] E. DEKKERS O.S.B., *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie* (Catholica VI, 2). Brussel-Amsterdam 1947, 148.

[4] BOT, *Humanisme en onderwijs in Nederland,* 20.

[5] „Habeat suam laudem theologia scholastica, verum Paulinae theologiae primas demus oportet", BRN VI, 551.

3. KAPITEL

DIE UMWELT DES VERFASSERS: *Listrius, Erasmus und die Groninger Humanisten, — der Dominikanerprior Laurentius und Erasmus.*

Von wem wurde der Brief an den münsterischen Kanoniker verfaszt? Der Text selbst bietet nur wenige Anhaltspunkte, welche die Lösung dieser Frage erleichtern könnten. Der Verfasser, der zweifelsohne mit dem Erstatter des eigentlichen Berichtes identisch ist, ist wohl ein Einwohner der Stadt Groningen und empfindet die tiefste Verehrung für den dortigen Pfarrer Willem Frederiks. In seiner Jugend ist ein sonst unbekannter Theso sein Lehrer gewesen, und um seinen Bericht abfassen zu können, musz er über gewisse theologische Kenntnisse verfügt haben. Will man aber über seine Person Näheres in Erfahrung bringen, so musz der Versuch gemacht werden, die geistige Umwelt zu schildern, in die der Verfasser und sein Bericht gehören, und über die wir ein wenig besser unterrichtet sind.

Dafür sei hier zunächst noch einmal daran erinnert, was oben bereits von der Druckerei des Simon Corver gesagt wurde, als deren treibende Kraft und Mann im Hintergrund man den Zwoller Schulrektor Gerard Listrius zu bezeichnen hat [1]. Dieser begeisterte Anhänger der Anschauungen, die in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts zum Durchbruch gelangten, hatte in Deventer, vielleicht noch während des Rektorates des 1498 gestorbenen Alexander Hegius, seine erste Ausbildung erhalten, die ihn mit dem aufkommenden Humanismus vertraut machte. Etwa von 1505 bis etwa 1514 musz er in Löwen studiert haben, wo der Humanismus in diesen Jahren, zwar im engeren Kreise, aber gestärkt durch die zeitweilige Anwesenheit seines künftigen Führers Erasmus

[1] H. C. ROGGE, *Gerardus Listrius,* in ANK 7, 1899, 207-220; M. SCHOENGEN, *Grepen uit het kerkelijk en burgerlijk leven in verband met het oude Broerenklooster te Zwolle,* in *De Dominikanen te Zwolle.* Zwolle 1926, 88-98; M. E. KRONENBERG, *Heeft Listrius schuld aan de dood van Murmellius?,* in *Bijdragen voor vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde,* 6de r. 9, 1930, 177-214; ALLEN I, 222; II, 305. 184, 306. 14, 307. 56, 495, 500; IV p. XXV; NNBW III, 782 f. Für Listrius' Beziehungen zu Simon Corver vergl. vor allem KRONENBERG, *Verboden boeken,* 67-70.

(1502-1504), schon festen Fusz gefaszt hat [1]. Vielleicht gehören Listrius' erste Berührungen mit den Dominikanern auch schon in diese Zeit [2]. Im Jahre 1515 weilte er in Basel, wo er Medizin studierte und gleichzeitig als Korrektor in der Druckerei von Froben tätig war. In dieser Eigenschaft veröffentlichte er 1515 eine neue Ausgabe von Erasmus' *Adagia,* und im gleichen Jahre noch verfaszte er unter dessen Aufsicht und Mitwirkung einen Kommentar zu seinem *Lob der Torheit.* Auch soll er in Basel zeitweilig Griechisch unterrichtet haben. Er lebte dort auf freundschaftlichem Fusze mit Beatus Rhenanus [3], und dieser war hier unmittelbar vorher von dem Dominikaner Johannes Cono (ca. 1463-21. Februar 1515) in jener Sprache unterrichtet worden, der auch zu Reuchlin Beziehungen hatte und wegen seiner griechischen Kenntnisse von Rhenanus sogar Reuchlin vorgezogen wurde [4]. Es ist wiederum eine zwar nur fragwürdige Spur höchstens indirekter Beziehungen von Listrius zu den Dominikanern. Zwischen dem Aufenthalt in Basel und seiner Ernennung zum Rektor der Schule in Zwolle soll er noch vorübergehend in Köln geweilt haben [5], wo dann im Sommer des Jahres 1516 der literarische Kampf für oder wider Johann Reuchlin mit dem Erscheinen der *Epistolae obscurorum virorum* gerade einen Höhepunkt erreicht [6]. Der Dominikaner Jakob Hoochstraten [7] ist in diesem Kampfe Reuchlins bedeutendster Gegenspieler, und nahezu das ganze Lager der

[1] H. DE JONGH, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540).* Louvain 1911, 104-147.

[2] SCHOENGEN, *Grepen,* 88.

[3] *Briefwechsel des Beatus Rhenanus,* gesammelt und herausg. von A. HORAWITZ und K. HARTFELDER. Leipzig 1886, 264 Nr. 193. Obwohl Listrius' Name in dem Briefwechsel des Beatus Rhenanus wiederholt auftaucht, ist dieser Brief jedoch das einzige Zeugnis eines unmittelbaren Briefverkehrs zwischen den beiden Humanisten.

[4] *Ibidem,* 39 und *passim*; ALLEN II, 318. 19, 335. 308; III, 885. 11; ADB IV, 439 f.

[5] KRONENBERG, *Heeft Listrius schuld,* 185.

[6] L. GEIGER, *Johannes Reuchlin.* Leipzig 1878. Von den vielen Schriften über den Kampf um Reuchlin sei hier nur erwähnt: HANS RUPPRICH, *Johannes Reuchlin und seine Bedeutung im europäischen Humanismus,* in *Johannes Reuchlin, 1455-1522.* Festgabe seiner Vaterstadt Pforzheim zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages. Pforzheim (1955), 10-34, vor allem 28.

[7] PAULUS, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther,* 87-106; BRN III, 377 ff. (= Einleitung von F. PIJPER zu *F. Jacobi Hochstrati Dialogus de veneratione et invocatione sanctorum*); G. LÖHR O.P., *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert.* Köln 1948, 109 ff.; NNBW I, 1152 ff.; ADB XII, 527 ff.

Humanisten gerät dadurch gegen die Dominikaner in Harnisch. Als einer von ihren Führern, der Kölner Dompropst Hermann von Neuenahr, in seinem *Vivat Rex Carolus* an den neugewählten Kaiser Karl V. den Aufruf ergehen läszt, gegen die Bettelmönche seine ganze Macht aufzubieten [1], findet diese Stimme denn auch bei dem ganzen Chor schnell Widerhall, der das Anrufen der Hilfe des *brachium saeculare* künftighin zu einem Motiv macht, das in humanistischen Schriften immer wieder durchklingt.

Ist Listrius in Köln auch mit Johannes Caesarius in Berührung gekommen, und hat er hier, wie MARIA KRONENBERG annimmt [2], noch bei Reuchlin seine hebräischen Kenntnisse vervollkommnet? Jedenfalls steht er gegen das Ende des Jahres 1516 von Zwolle aus mit Caesarius in Briefverkehr [3], und bald ist er auch Reuchlins begeisterter Anhänger [4]. Und nachdem er in Zwolle Rektor geworden ist, bedarf es nur noch eines Funkens, um seinen Zorn gegen die Dominikaner in jener Stadt auflodern zu lassen.

Es musz übrigens in dem dortigen Dominikanerkloster, schon bevor Listrius nach Zwolle kam, eine gewisse Erbitterung gegen die Humanisten geherrscht haben, wenn uns der unmittelbare Anlasz dazu auch weiter nicht bekannt ist. In einer Satire, die er wahrscheinlich zwischen 1509 und 1512 verfaszt hat, gieszt Gerard Geldenhauer bereits die Schalen seines Zornes über einen Ludovicus aus, der vermutlich der Zwoller Dominikaner Ludovicus Fleding de Xantis gewesen ist [5], und der, „während er alberne Predigten hielt, die göttlichen Propheten aus Zwolle zu vertreiben versuchte, obwohl er selbst doch ein Barbar ist, den

[1] Namentlich in der dieser Schrift vorangehenden Widmungsvorrede, gedruckt bei P. FRÉDÉRICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae.* 5 Bde., Gent-'s Gravenhage 1889-1906, IV 131 f.

[2] KRONENBERG, *Heeft Listrius schuld,* 185.

[3] ALLEN II, 500. 19.

[4] GEIGER, *Johannes Reuchlin,* 368.

[5] Das ist wenigstens die Ansicht des Herausgebers der *Collectanea* (s. folgende Anmerkung), der sich hierfür auf eine Mitteilung von M. SCHOENGEN stützt. Ludovicus de Xantis gehörte dem Kloster von Zwolle an; er studierte u.a. in dem Kloster von Greifswald Logik (1479) und wurde 1496 an der Universität Rostock immatrikuliert. Im selben Jahre wurde er *magister* der Theologie. Er war an der Reform mehrerer Klöster beteiligt, so u.a. in Groningen im Jahre 1506. B. DE JONGHE O.P., *Desolata Batavia Dominicana.* Gandavi 1717, 154 u. 191; A. VORBERG, *Beiträge zur Geschichte des Dominikanerordens in Mecklenburg. I Das Johanniskloster zu Rostock* (QF 5). Leipzig 1911, 23; A. DE MEYER O.P., *La congrégation de Hollande ou la réforme dominicaine en territoire bourguignon 1465-1515.* Liège

man von dem Erdboden verjagen sollte. Nur Aristoteles wird gelobt, während Plato mit keinem einzigen Wort erwähnt wird, obwohl gerade er in den berühmten Schriften Ciceros, bei Augustinus — der Hoffnung und der Zierde unserer Religion, — und bei allen weisen Männern das höchste Lob erntet. Dasz der heilige Thomas als maszgebender Autor die Katheder beherrscht, ist richtig, wer aber wird nicht bedauern, dasz die glänzenden Leuchten des Glaubens, die mit ihren groszen Gaben einst den Weg des Lebens und die göttlichen Gebote gelehrt haben, verbannt werden" [1]. Der gleiche Widerwille gegen Plato, diesmal mit Abneigung gegen die Humanisten verbunden, begegnet in dem *Vallum humanitatis,* das Hermann Buschius verfaszte, als er Rektor der Lateinschule in Wesel war, und das er 1518 veröffentlichte. Es heiszt darin: „Einer von jenen Schmarotzern hat einmal in Köln, als ich ihm dort begegnete, bei einer Unterhaltung soviel Verachtung für Marsilius Ficinus, über den wir zufällig ins Gespräch geraten waren, gezeigt, dasz er sagte 'Freilich, freilich, Ficinus ist nur ein Anhänger Platos', damit meinend, dasz es wohl sehr von Unreife zeuge, ein Anhänger Platos zu sein. Den nächsten Sommer, als er in seiner Heimat verweilte, hat er, in Zwolle vor ich weisz nicht welcher Zuhörerschaft eine Predigt haltend, über mich ähnlich gesagt 'Was unterrichtet Buschius sonst als die Grammatik?', während er gleich anfing, sich über diese Kunst lustig zu machen, so als wäre diese etwas Albernes und Verächtliches. Ich rege mich darüber gar nicht auf, wenn ich nur ein guter Professor der Grammatik sein darf, der nicht im entferntesten jenem Prahlhans gleicht — fast hätte ich gesagt, jenem Bedroher der Ehre anderer Leute, von dem ich zu behaupten wage, dasz er die ersten Anfänge der Grammatik noch nie recht erfaszt hat" [2].

(1946), 102, 383, 389, 393, 398; G. Löhr O.P., *Registrum litterarum pro provincia Saxoniae 1487-1551* (QF 40). Wiesbaden 1952, 76 und 115; NNBW III, 1505 f.

[1] G. Geldenhauer, *Collectanea,* gevolgd door den herdruk van eenige zijner werken, uitg. en toegelicht door J. Prinsen (Werken uitg. door het Historisch Genootschap, III 16). Amsterdam 1901, 160. Vergl. über ihn weiter J. Prinsen, *Gerardus Geldenhauer Noviomagus.* Bijdrage tot de kennis van zijn leven en werken. 's Gravenhage 1898; O. Hendriks A.A., *Gerardus Geldenhouwer Noviomagus (1482-1542)*, in *Studia Catholica* 31, 1956, 129-149 und 176-196; ALLEN II, 487; NNBW VI, 550 ff.

[2] Hermannus Buschius, *Vallum humanitatis.* Ed. J. Burckhard, Francofurti a.M. 1719, 78. Erste Ausgabe *Köln,* Nic. Caesar, 12. April 1518. Buschius soll ursprünglich vorgehabt haben, sein Buch mit einem besonders aggressiven antidominikanischen Geist zu erfüllen, was sogar im Titel hätte zum Ausdruck gebracht werden sollen. Erasmus behauptet, dasz Buschius auf seine Anregung hin zu an-

Wo solche Andeutungen vorliegen, versteht man, dasz die Zwoller Dominikaner den revolutionären Rektor, der am 7. Oktober 1519 bei Simon Corver das umstrittene *Enchiridion militis christiani* von Erasmus neu herausgab [1] und bald in seinem Religionsunterricht der Jugend dessen Werke erläuterte, scharf beobachtet und von der Kanzel ihre Zuhörer vor ihm gewarnt haben. In einem Briefe an Beatus Rhenanus aus dem Jahre 1519 schreibt Listrius selbst:

„Wir gehen hier in Zwolle mit der Pflege der *bonae litterae* voran, die Jugend unterrichtend und gegen die Barbarei kämpfend, von den besten und vornehmsten Kreisen dieser Stadt begünstigt, aber unter groszem Widerstand der Betteltyrannen, die keinen Stein auf dem andern und nichts unversucht lassen, was die Sache der *bonae litterae* beeinträchtigen könnte. In ihren Predigten brüllen sie, in Gesellschaften machen sie sich verleumderischer Reden schuldig, sie träufeln den Bürgern, hauptsächlich den wohlhabenderen, ihr Gift in die Ohren, und sie versuchen, die Frauen zu beeinflussen, wenn sie bei ihren Ehemännern kein Gehör finden. Aus welchem Grunde weisz ich nicht, aber sie haben jedenfalls so wenig Erfolg, dasz sie sich den Hasz jedes Rechtschaffenen zuziehen; von einem Tag zum anderen wird ihre Unverschämtheit widerwärtiger, weil sie sich mit dem falschen Schmuck der Frömmigkeit schmückt" [2].

In diesem Brief versucht Listrius zwar noch, den Eindruck zu erwecken, dasz sich der Widerstand der Dominikaner einfach aus ihrer Abneigung gegen die *bonae litterae* erklären lasse. Als er aber vermutlich noch im gleichen Jahre 1520 dem Rektor der Groninger Fraterherren, Goswinus van Halen, seine *Commentarioli in dialecticen Petri Hispani* zueignet [3], sagt er selbst deutlich aus, weshalb ein damaliger Verteidiger der Rechtgläubigkeit, sobald er seine Anschauungen kennengelernt hatte, einen Schrecken bekommen muszte: „Manche stellen mich in ein ungünstiges Licht, indem sie sagen, ich haszte die Mönche, das ist aber nicht wahr. So gibt es auch einige, die behaupten, dasz ich irrige Meinungen über die Beichte und die kirchlichen Zeremonien verträte. Ich habe ihnen durch meine Erklärung des *Enchiridion* dazu Anlasz gegeben. Ich kehre mich aber nicht an solche lügenhaften Reden; denn

deren Gedanken gekommen sei, so dasz er sowohl den Inhalt wie auch den Titel mäszigte. ALLEN IV, 1196. 300 ff. (Brief März 1521 an Vinzent Dierckx O.P.)

[1] NIJHOFF-KRONENBERG II, 351 Nr. 2927.

[2] *Briefwechsel des Beatus Rhenanus,* 264.

[3] Am Ende seiner *Commentarioli in Dialecticen.* Zwolle, Simon Corver, 1520. Vergl. NIJHOFF-KRONENBERG I, 493 f. Nr. 1375.

ich weisz, dasz sie am meisten über Unschuldige ausgestreut werden. Wer die Werke der Nächstenliebe und Barmherzigkeit den Zeremonien vorzieht, verachtet diese deshalb noch nicht. Und wer die Beichte eine Einsetzung der Kirche nennt, tut ihr keinen Abbruch".

Es ist zum Überflusz ein offener Brief von Listrius' Hand an die Zwoller Dominikaner erhalten, der aus derselben Zeit wie die oben angeführte Widmung an van Halen stammen musz [1], und in dem der Schreiber sich vordringlich an den Prior des Klosters Theodericus van Woldrichem wendet [2]. Auf dessen Beschuldigung, dasz er ein Anhänger Luthers sei, antwortet Listrius diesmal unverblümt, dasz er Luthers Lehre über den absoluten Wert des Glaubens und seinen Thesen über die Beichte, die heilige Messe, die päpstliche Gewalt usw. ohne Rückhalt beistimme. Im Jahre 1522 zog er aus Zwolle weg, um ein neues Rektorat in Amersfoort anzutreten. Damit verschwindet seine Spur aus der Geschichte, MICHAEL SCHOENGEN hält es aber für möglich, dasz er in Zwolle vor allem durch den Einflusz der Dominikaner seines Amtes enthoben worden sei [3]. Und vielleicht sind diese auch mehr oder weniger an den Schmähgedichten beteiligt gewesen, die Murmellius in den letzten Monaten vor seinem jähen Tode im Jahre 1517 gegen den Zwoller Schulrektor verfaszt hat [4].

Für KRONENBERG ist es eine ausgemachte Sache, dasz Listrius sich auch an der Gründung der *Officina Corveriana* in Zwolle im Jahre 1519 beteiligt habe [5]. Und vielleicht wäre es weiter noch möglich, dasz diese Druckerei auch deshalb so bald wieder diese Stadt verlassen hat, weil sie später seine Stütze entbehren muszte. Auf jeden Fall hat die Presse Corvers mehrere von Listrius' pädagogischen und didaktischen Schriften herausgebracht, und deutlich atmen auch andere Werke, welche dort erschienen sind, den revolutionären Geist des Rektors. Es darf uns denn auch keineswegs wundernehmen, wenn unter den letztgenannten mehrere begegnen, die eine gewisse Feindseligkeit gegen Listrius' Gegner, die Bettelmönche und namentlich die Dominikaner, bekunden.

[1] KAPP, *Kleine Nachlese* IV, 515-531.

[2] Er musz mit einem Prior von Zwolle identisch sein, der in der dominikanischen Literatur Thomas de Woeterchem oder auch van Woltershem heiszt. Vergl. JAC. BROUWER O.P., *Chronicon conventus Buscoducensis O.P.*, bewerkt door G. A. MEIJER O.P. ('s Hertogenbosch 1908), 151 u. 153; G. A. MEIJER O.P., *Het Dominicaner Klooster te Zwolle.* Nijmegen 1901, 60; C. H. LAMBERMOND O.P., *Het oude Broerenklooster,* in *De Dominikanen te Zwolle,* 55; NNBW III, 1484.

[3] SCHOENGEN, *Grepen,* 96.

[4] KRONENBERG, *Heeft Listrius schuld,* 198.

[5] KRONENBERG, *Verboden boeken,* 67 u. 70.

Abgesehen von dem Werke, das uns hier beschäftigt, sind da zunächst die *Lamentationes Petri* [1]. Diese Schrift erschien 1521 ohne jede Erwähnung eines Druckers oder Verfassers und stellt eine scharfe Streitschrift gegen die Bettelmönche dar, die von beiszendem Spott und bitterem Hasz, namentlich den Dominikanern gegenüber, erfüllt ist. Der päpstliche Nunzius Hieronymus Aleander, der 1520 nach den Niederlanden entsandt wurde, um hier die wachsende ketzerische Lehre zu bekämpfen, soll Erasmus, den die *Lamentationes* nicht weniger als dreimal mit Namen nennen, die Autorschaft angedichtet haben, die jener jedoch ausdrücklich ablehnt [2]. Auch Hendrik van Bommel, Gerard Geldenhauer und Willem Frederiks sind als Verfasser genannt worden [3]. Man wird diesen wohl unter den Gesinnungsgenossen von Erasmus und Listrius suchen müssen und, wenn wenigstens P. S. ALLEN recht hat [4], insbesondere in dem Gebiet, das ehemals Friesland hiesz und somit auch die heutige Provinz Groningen umfaszte.

Das Ziel, das der unbekannte Verfasser sich gesteckt hat, ist die Rückkehr zur apostolischen Kirche, und in der naiven Auffassung dieses Humanisten lasse sich diese ganz einfach durch die Pflege der *bonae litterae* verwirklichen, welche ja die Kenntnis der Bibel und der Kirchenväter fördere. Die Konsequenz ist in seinen Augen das Ausrotten der Bettelorden und ihrer Sophisterei, und zu diesem Zweck will der Verfasser sich der Hilfe Martin Luthers versichern, den er aufruft, mit ihm gegen die Bettelmönche zu Felde zu ziehen. Man kann diese Schrift denn auch nicht ohne weiteres als eine reformatorische Schrift bezeichnen; denn für die religiöse Bedeutung Luthers als solche zeigt der Verfasser, genau so wie viele andere Humanisten, nur sehr wenig Verständnis [5]. Sein Werk ist eine humanistische Schrift, scharf von Ton, aber nur von der Sorge aller humanistischen Schriften erfüllt: der Förderung der *bonae litterae*. Die Verwandtschaft mit den Auffassungen des Verfassers der *Disputatio Groningensis* tritt somit klar zutage.

In dem Zusammenhang aber, der uns hier beschäftigt, ist vor allem die Tatsache wichtig, dasz die Schrift dem Groninger Stadtpfarrer Willem Frederiks, vor dem der Verfasser grosze Ehrfurcht hegt, ge-

[1] NIJHOFF-KRONENBERG II, 379 f. Nr. 2985; O. CLEMEN, *Die Lamentationes Petri*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 19, 1899, 431-448; KRONENBERG, *Verboden boeken*, 61 ff., 69 ff.

[2] ALLEN IV, 1236. 150.

[3] NIJHOFF-KRONENBERG II, 379 f.

[4] ALLEN IV, 1236. 150 Anm.

[5] CLEMEN, *Die Lamentationes*, 433.

widmet ist. Er vergleicht ihn mit keinem geringeren als dem Kirchenlehrer Augustinus, weil er seinen Freunden das Führen wissenschaftlicher Gespräche beibringe, und dies vor allem *inter pocula atque prandia,* — das charakteristische Thema also der literarischen Tischgespräche. Wie ein zweiter Gregorius stehe, so fährt die Widmung fort, neben Frederiks die Gestalt des Rektors der Groninger Fraterherren Goswinus van Halen. „Du hast in Deiner Stadt auch einen gelehrten Nachkommen *(eruditam sobolem)*, der Deiner, des Vaters, wohl sehr würdig ist. Ich meine die so rechtschaffene Person des Rektors der Fraterherren, geziert mit lauterer Gesinnung und geschmückt mit der priesterlichen Würde". Der Verfasser verrät etwas von dem Geiste der Windesheimer, die bekanntlich den vier groszen Kirchenlehrern des Abendlandes besondere Verehrung zollten [1]: denn den Groninger Stadtsekretär Jelmer Canter vergleicht er weiter mit dem heiligen Ambrosius, und sogar der vierte Kirchenlehrer Hieronymus fehle in Groningen nicht, wenn der Verfasser auch glaubt, vorsichtshalber seinen Namen verschweigen zu müssen. Er schlieszt seine Widmung mit der Bemerkung, dasz sein Werk das gesteckte Ziel erreicht haben werde, sobald jeder sich mit den *bonae litterae* beschäftige. Frederiks wird noch einmal ermuntert, Friesland von der Barbarei zu befreien und die Bettelmönche zur Pflege der neuen *studia* zu zwingen. Nach dieser Widmung folgt ein kurzer Prolog, in dem sich der Verfasser ebenfalls an Frederiks wendet, die Beschränktheit der Bettelorden geiszelt und dann mit einem Zitat aus Luthers *Assertio omnium articulorum* schlieszt, das ganz im Stile der Humanisten die Fürsten aufruft, gegen die verderblichen Bettelorden einzuschreiten. „Willst Du ausführlicher wissen, wozu es nützlich ist, die Bettelmönche zu vertilgen, so schlage dieses kleine Buch auf".

Zwischen dem 30. Juli und Anfang September des Jahres 1522 ist bei Corver eine Schrift des Dominikaners Anthonius de Castro [2] erschienen, welche schon um das Jahr 1490 verfaszt sein musz und die Lehre Wessel

[1] B. KRUITWAGEN O.F.M., *Laat-middeleeuwsche paleografica, paleotypica, liturgica, kalendalia, grammaticalia.* 's Gravenhage 1942, 38 f. Vielleicht liegt hierin ein Hinweis auf die Frage der Autorschaft.

[2] Zur Ergänzung der biographischen Tatsachen, die in dem in der folgenden Anmerkung erwähnten Werke von VAN RHIJN angeführt werden, hier über Anthonius de Castro noch Folgendes: 1467 *lector* in den Haag (A. DE MEYER O.P., *La congrégation de Hollande,* 21); 5. Januari 1471 immatrikuliert in Rostock (A. HOFMEISTER, *Die Matrikel der Universität Rostock.* 2 Bde., Rostock 1889-1891, I *ad annum* 1471); 20. u. 25. Juni 1481 und 13. Februar 1483 im Auftrage des Generals in mehreren Ordensangelegenheiten tätig [G. LÖHR O.P., *Registrum litterarum pro provincia Saxoniae 1474-1486* (QF 37). Leipzig 1939, 65, 66 u. 80];

Gansforts über den Ablasz zu widerlegen versuchte [1]. Die Veröffentlichung dieses Werkes, und zwar in einem Bande mit Schriften von Wessel Gansfort selbst, hatte jedoch nicht die Absicht, die Auffassungen de Castros in weiteren Kreisen zu verbreiten, sondern, indem sie seine Schrift mit Randglossen versah, weit mehr den Zweck, sozusagen von Zeile zu Zeile das Falsche in seinen Thesen nachzuweisen. Es unterliegt keinem Zweifel, dasz Listrius bei dieser Propaganda für die Lehre Gansforts die Hand mit im Spiel gehabt hat, zumal wenn man bedenkt, dasz er in dem Kloster der Regularkanoniker des St.-Agnetenbergs bei Zwolle mehrere Freunde und Gesinnungsgenossen hatte, und dasz gerade dort das Andenken Gansforts, der sich in den Jahren 1475-1482 in diesem Kloster regelmäszig aufgehalten hatte, besonders stark fortlebte und in Ehren gehalten wurde. Der dortige Prior Johannes van den Clooster, dem Listrius sein 1519 bei Corver erschienenes *De figuris et tropis* [2] widmete, galt als ein ehemaliger Freund und Anhänger Gansforts, der über zu viel persönliche und wenig erfreuliche Erinnerungen an ihn verfügte, um nicht gleichzeitig einen Groll auf die Dominikaner zu haben. Denn sowohl in Zwolle wie auch in Groningen war es wiederholt zu einer öffentlichen Disputation zwischen Gansfort und den Dominikanern gekommen, und diese hatten mehr als einmal gedroht, ihn bei der Inquisition anzuzeigen. Es wäre dies auch bestimmt geschehen, wenn nicht der Bischof von Utrecht David von Burgund, dessen Leibarzt Gansfort war, ihn gegen jene in Schutz genommen hätte [3]. Thomas Everardus von Dordrecht, Prior des Dominikanerklosters in Utrecht und

4. November 1488 mit der Reform der Studien im Kloster Utrecht beauftragt (LÖHR, *Registrum 1487-1551,* 28); 1490 *vicarius substitutus* der Klöster in Holland und Gelderland (DE MEYER, *La congrégation de Hollande,* 168); 11. Februar 1491 und später an der Reform der Benediktinerabtei von Egmond beteiligt (CHR. S. DESSING, *Bescheiden aangaande de hervorming der tucht in de abdij van Egmond in de 15de eeuw.* Utrecht 1930, 202 u. 246); 16. Januar 1494 wählt er in Egmond zusammen mit anderen einen neuen Abt (V. G. J. ROEFS O.Carm., *De Egmondsche abtenkroniek van Johannes a Leydis O.Carm.* Sittard 1942, 238).

[1] *Impugnatorium M. Antonii de Castro O.P., contra epistolam M. Wesseli Groningensis ad M. Jacobum Hoeck, de indulgentiis,* opnieuw uitg. en toegelicht door M. VAN RHIJN. 's Gravenhage 1919; NIJHOFF-KRONENBERG I, 780 Nr. 2201; N. PAULUS, *Eine ungedruckte Ablaszschrift des Dominikaners Heinrich Kalteisen,* in *Zeitschrift für katholische Theologie* 27, 1903, 368; DERS., *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters.* 3 Bde., Paderborn 1922-1923, III 529. Vergl. auch M. VAN RHIJN, *Wessel Gansfort.* 's Gravenhage 1917.

[2] NIJHOFF-KRONENBERG II, 568 f. Nr. 3408. Siehe auch I, 494 Nr. 1376.

[3] ALBERTUS HARDENBERG, *Vita Wesseli Groningensis,* in *Opera M. Wesseli Gansfortii Groningensis.* Groningae 1614, 13. Für Wessels Beziehungen zu David

seit 1484 bischöflicher Inquisitor [1], hatte einmal Anthonius de Castro begleitet, als dieser zum Bischof gegangen war, um, wie er selbst mitteilt [2], seine Genehmigung zu einer Disputation mit Gansfort einzuholen, die von dem Bischof aber abgeschlagen wurde. Und als Gansfort im Jahre 1489 bei den Schwestern in dem Groninger *Olden Convent* gestorben war, da hätten die Bettelmönche, womit in diesem Zusammenhang wohl kaum andere als die Groninger Dominikaner gemeint sein können, sich beeilt, in seinem Arbeitszimmer emsig nach seinen Schriften zu spüren und diese so bald wie nur möglich zu verbrennen [3].

Nicht weniger als in Zwolle musz das Vorgehen der Dominikaner auch in Groningen eine gewisse Unruhe erregt haben. Willem Frederiks, ebenso wie Rudolf von Langen ein treuer Besucher der Zusammenkünfte in der Abtei von Aduard, war dort Wessel Gansfort oft genug begegnet, um nachher mit ihm befreundet zu werden. Der Rektor der Groninger Fraterherren war in seiner Jugend Gansforts *famulus* gewesen, so dasz

von Burgund, dessen Leibarzt und Freund er war, vergl. M. VAN RHIJN, *Wessel Gansfort als geneeskundige,* in *Studiën over Wessel Gansfort en zijn tijd.* Utrecht 1933, 103-107. Seine Furcht vor der Inquisition spricht Wessel selbst in einem Brief an den Utrechter Dechanten Ludolphus van Veen (6. April 1479) aus (gedruckt in *Opera M. Wesseli,* 920 f. und CIN I, 448 f.).

[1] G. MEERSSEMAN O.P. und D. PLANZER O.P., *Magistrorum ac procuratorum generalium O.P. registra litterarum minora (1469-1523)* (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica, 21). Romae 1947, 56; CIN III, 140 u. 150; G. LÖHR O.P., *Registrum 1474-1486,* 90; DE MEIJER O.P., *La congrégation de Hollande,* passim; NNBW I, 714.

[2] *Impugnatorium,* 22. GERARD GELDENHAUER hat uns in seinem Fragment einer *Vita Wesseli* (in den *Opera M. Wesseli* ohne Paginierung gedruckt) ein Beispiel hinterlassen von dem, was nach ihm bei solcher Disputation zur Sprache kam: „Wenn ihm jemand, wie üblich, beim Diskutieren mit einem Einwurf kam, wie 'Das sagt der *doctor sanctus*' oder 'das sagt der *doctor seraphicus*', so pflegte er zu antworten: 'Thomas war Doktor, aber was besagt das schon? Ich bin auch Doktor. Thomas konnte zur Not Latein, er beherrschte nur eine Sprache. Ich habe ziemlich ausreichende Kenntnisse in den drei wichtigsten Sprachen erlangt. Thomas hat kaum den Schatten des Aristoteles gesehen. Ich habe den Griechen in Griechenland selbst kennengelernt' ". Mit solchen Redensarten soll er die Dominikaner gegen sich in Harnisch gebracht haben. Für den aber, der die Werke Wessels studiert, ist es klar, dasz die von den Vertretern der Orthodoxie gegen ihn vorgebrachten Bedenken sich auch wohl gegen seine Lehre richteten und nicht nur sein Verhalten gegenüber der Autorität des heiligen Thomas betrafen. Vergl. R. POST, *Wessel Gansfort in het licht van zijn tijd,* in *De Beiaard* 5 I, 1920, 25-42, 111-125.

[3] HARDENBERG, *Vita Wesseli,* in *Opera M. Wesseli,* 13; VAN RHIJN, *Wessel Gansfort,* LI ff.

er wiederholt Zeuge seiner Zusammenstösze mit den Dominikanern gewesen war [1]. Es wird van Halen, der ja auch selbst Schriften von Gansfort in Verwahrung hielt, keineswegs beruhigt haben, als er erfuhr, wie man nach dessen Tode im *Olden Convent* bald eine Haussuchung vorgenommen hatte, um sich seiner Manuskripte zu bemächtigen. Über die Beziehungen, die Willem Frederiks zu den Groninger Dominikanern hatte, gewinnt man einigermaszen durch einen Brief Einsicht, den Erasmus ihm am 30. April 1521 aus Löwen schrieb. Der Humanist spricht darin dem Groninger Pfarrer seinen Dank aus, weil er kurz vorher zwei Dominikaner, die von ihm mit anderen zu Tisch geladen worden seien — das *inter pocula atque prandia* der *Lamentationes Petri!* — und sich dabei Unverschämtheiten und Bitterkeiten gegen Erasmus erlaubt hätten, schlieszlich zum Schweigen gebracht habe, indem er sie vor die Wahl gestellt habe, entweder das Gesprächsthema oder den Tisch zu wechseln. „Und das sind nun die, die vor dem gemeinen Volke mit lauter Stimme Aufruhr gegen diejenigen, die sie Weltgeistliche nennen, predigen. Sie sollten sich ein Beispiel an ihrer Mäszigkeit und Selbstbeherrschung nehmen" [2].

Verbinden schon die oben erwähnten *Lamentationes Petri* ihre beiden Namen, so wissen wir auch aus anderen Quellen, dasz Frederiks und van Halen aufs engste miteinander befreundet waren. Nachdem sie sich bereits in dem Aduarder Kreis kennengelernt hatten, konnten sie in späteren Jahren, als sie beide gleichzeitig in Groningen ein Haus an dem Martiniplatz bewohnten, dort Nachbarn heiszen [3]. Die Bibliothek des Klosters, dem van Halen vorstand, wurde von Frederiks erheblich erweitert [4]. Und als er im Frühjahr 1521 Erasmus seine Dankbarkeit und Hochachtung bezeigen wollte, liesz er ihm durch van Halen einen goldenen Ehrenpokal überreichen. Erasmus versäumte nicht, seine Erkenntlichkeit für das willkommne Geschenk zu zeigen, „von solchem vorzüglichen Manne dargebracht, durch solchen hervorragenden Überbringer angeboten" [5]. Frederiks hat auch van Halen die Unterlagen für sein Leben Rudolf Agricolas verschafft, was jenen wieder veranlaszte,

[1] M. VAN RHIJN, *Goswinus van Halen,* in NAK 18, 1925, 4-5; ALLEN III, 839. 11 Anm.; NNBW VII, 516 f.

[2] ALLEN IV, 1200. 58 ff.

[3] VAN RHIJN, *Goswinus van Halen,* 14.

[4] „Audivi dudum Fraticiarum aedium te esse patronum deditissimum atque ipsam eorum bibliothecam non temnendo munere locupletasse", berichtet der Verfasser der *Lamentationes Petri.*

[5] ALLEN IV, 1200. 6.

Frederiks einen Mann zu nennen, der keine geringe Erfahrung in jeder Art von *eruditio* besitze [1].

Es musz darauf hingewiesen werden, dasz Gerard Listrius zu den beiden Groningern ständige Beziehungen unterhielt. In den Jahren seines Aufenthalts in Zwolle stand er mit van Halen in Briefverkehr, und eignete er, wie bereits erwähnt wurde, diesem seine *Commentarioli in dialecticen* zu, wobei er jedoch nicht versäumte, sich durch den Rektor auch Frederiks empfehlen zu lassen. Als van Halen 1518 Erasmus in Löwen ein erstes Mal besuchte, nahm er von diesem einen Brief für Listrius mit [2]. Ohne dafür zwar den unwiderleglichen Beweis erbringen zu können, glauben wir denn auch, an van Halen denken zu dürfen, wenn die Frage erörtert werden soll, wer der Verfasser des Berichtes des Groninger Gespräches gewesen ist. Der Respekt vor Willem Frederiks, der hierin zum Ausdruck gelangt, wäre in diesem Falle verständlich. Dasz van Halen und Petrus Aquensis, dem der Bericht gewidmet ist, sich bereits in ihren jungen Jahren kennengelernt haben, ist deshalb nicht unwahrscheinlich, weil beide ja gerade in den Jahren 1483-1485 gleichzeitig die Schule von Deventer besucht haben müssen [3]. Aus dem, was HARDENBERG über van Halen berichtet, geht hervor, dasz dieser „der Nachwelt viele Schriften hinterlassen habe" [4], faktisch sind davon jedoch nur wenige erhalten geblieben, so dasz die Auffindung einer bisher verschollenen Schrift von seiner Hand nicht von vornherein ausgeschlossen sein dürfte. M. VAN RHIJN hat durchaus recht, wenn er mit Verwunderung feststellt, dasz van Halen nicht an dem Gespräch, das uns hier beschäftigt, teilgenommen haben soll: „Er wird in diesem Zusammenhang überhaupt nicht genannt" [5]. Wenn nun aber der Verfasser der Widmungsvorrede mitteilt, dasz die Dominikaner Männer aus den verschiedensten Kreisen — „omnis ordinis, omnis conditionis viros", —

[1] J. B. KAN, *Wesseli Groningensis, Rodolphi Agricolae, Erasmi Roterodami Vitae ex codice Vindebonensi typis descriptae,* in *Erasmiani Gymnasii Programma litterarium.* Roterodami 1894, 3-13. Goswinus sagt hier von Frederiks: „Plaeraque tamen omnia ipse scivi ex pastore Groningensi Wilhelmo, Frederico Pistorio homine *in omni vero genere eruditionis non parum perito*" (S. 5). Vergl. hiermit die auffallend gleichlautende Würdigung durch den Verfasser der *Disputatio Groningensis:* „Wilhelmo Frederico ... *omnisque melioris eruditionis assertori praecipuo*", BRN VI, 552.

[2] ALLEN III, 838. 2.

[3] Von Goswinus van Halen vermutet VAN RHIJN (*Goswinus van Halen,* 9 f.) auf guten Gründen, dasz dieser sich in den Jahren 1483-1485 in Deventer aufhielt.

[4] VAN RHIJN, *ibidem,* 22.

[5] *Ibidem,* 13.

zu dieser Diskussion aufgefordert hätten, so wäre es doch zum mindesten befremdend, wenn der Rektor der Fraterherren, der sich nicht weniger als Frederiks in Groningen eines gewissen Rufes erfreute, dabei nicht zugegen gewesen wäre. Der Widmungsbrief erweckt übrigens selbst den Eindruck, dasz auszer den ausdrücklich genannten Teilnehmern noch andere zu den Gästen der Dominikaner gehört haben. Dasz van Halen dabei nicht mit seinem Namen aufgeführt wird, findet eine natürliche Erklärung durch die Annahme, dasz er selbst der Verfasser des Berichtes ist, der wohl aus Bescheidenheit und vielleicht auch vorsichtshalber seine eigene Anwesenheit weiter nicht erwähnt hat. Eine Schwierigkeit ist es allerdings, dasz unter van Halens Lehrern, soweit sie wenigstens bekannt sind, keiner begegnet, der sich, wie dies bei dem Verfasser der Widmungsvorrede nach eigener Aussage der Fall war, Theso nannte.

Aus dem, was sich über van Halen mit Sicherheit feststellen läszt, hat M. VAN RHIJN geschlossen, dasz keine Gründe vorliegen, „um mit SCHOOCKIUS zu behaupten, dasz (er) ein Anhänger der Reformation gewesen sei und diese gefördert habe. Von dem Geiste Luthers spürt man in seinen Schriften nichts, und auch seinen verschollenen Schriften wird der eigentliche Reformationsgeist gefehlt haben" [1]. Auch solche Erwägung dürfte schlieszlich noch dafür sprechen, van Halen als den Verfasser des Berichtes zu betrachten; denn sie ist völlig im Einklang mit dem, was im Vorhergehenden bereits von dem Geiste des Briefes an Petrus Aquensis und seines Verfassers bemerkt worden ist: einem zwar revolutionären, humanistischen Geist ohne jedoch die geringsten Spuren einer reformationsfreundlichen Gesinnung.

Das wissenschaftliche Treffen, von dem in dem Widmungsbrief die Rede war, soll im Groninger Dominikanerkloster am 12. März 1523 stattgefunden haben. Seit wenigen Wochen erst stand damals der Doktor der Theologie Laurentius Laurentii diesem Kloster als Prior vor [2]. Die Frage könnte erhoben werden, ob die Mitglieder des oben geschilderten Kreises, zu dem der Verfasser des Berichtes gerechnet werden musz, und den man nach dem dort Gesagten als mehr oder weniger antidominikanisch bezeichnen darf, vielleicht Anlasz gehabt hätten, insbesondere den neu gewählten Prior öffentlich anzugreifen.

Wir wissen bereits, dasz sowohl Listrius wie auch seine beiden Gro-

[1] *Ibidem*, 22.

[2] MEIJER O.P., *Het Jacopijnenklooster te Groningen*, in AAU 32, 1907, 326.

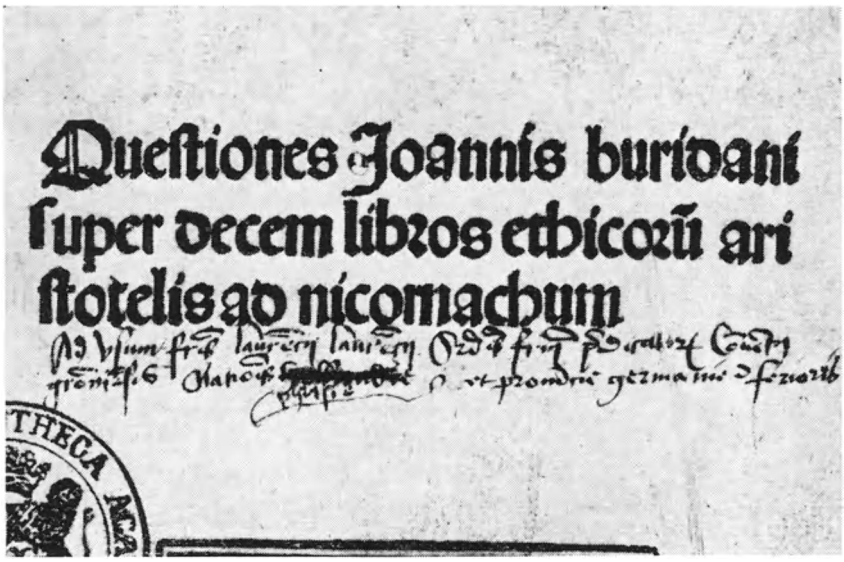


Abb. II

Fragment der Titelseite des Groninger Exemplars von JOANNES BURIDANUS, *Questiones super decem libros ethicorum Aristotelis.* Paris, Poncet le Preux, 1513, mit der Handschrift des Priors Laurentius Laurentii.
(Vergl. S. 47, Anm. 3)

ninger Freunde Frederiks und van Halen Beziehungen zu Erasmus unterhielten. Van Halen hatte dem Humanisten schon 1518 in Löwen einen Besuch abgestattet [1], was er im Frühjahr 1521 wiederholte, indem er dabei gleichzeitig einen Auftrag von Frederiks ausführte [2]. Erasmus, dem in diesen Monaten von seiten der Löwener Theologen wiederholt Schwierigkeiten bereitet wurden, und der schon in seinen Briefen immer wieder seinem Zorn darüber Luft machte, wird jetzt, wo er mit einem Einwohner von Groningen zusammentraf, die Gelegenheit nicht versäumt haben, bei dieser Begegnung seine neuerlichen Zusammenstösze mit Laurentius zu erwähnen, der sich jetzt zwar in Löwen aufhielt, aber als *filius nativus* dem Kloster in Groningen angehörte [3] und dort auch in den Jahren 1516-1518 Lektor gewesen war [4].

Erasmus hat in seinen Briefen die Schwierigkeiten mit Laurentius wiederholt erörtert, und noch am 13. August 1529 schreibt er an Johann Botzheim: „Friesland hat einen Dominikaner, einen gewissen Laurentius, den Rotkopf [5], zur Zeit angeblich Prior in Groningen, einen tollen Kerl und sehr geschwätzig dazu. Als er sich in Löwen darum bemühte, einen akademischen Grad zu erwerben [6], da hat er, um dadurch gewissen

[1] ALLEN III, 838. 2.

[2] ALLEN IV, 1200. 5.

[3] Anders als heute behielt der mittelalterliche Dominikaner in dem Kloster, wo er eingetreten war und Profesz abgelegt hatte, während seines ganzen weiteren Lebens bestimmte Rechte, die ihn zum *filius* dieses Klosters machten und durch eventuelle Versetzung in ein anderes Kloster nicht verloren gingen, wenn er nicht wenigstens gleichzeitig „transfiliiert" wurde. Es war ein Rest der alten monastischen *stabilitas loci*. Laurentius Laurentii bestätigt seine „Affiliation" zum Groninger Kloster *manu propria* auf Bl. 1 des in der Bibliothek der Universität zu Groningen vorhandenen Exemplars von JOANNES BURIDANUS, *Questiones super decem libros ethicorum Aristotelis*. Paris, Poncet le Preux, 1513, wo es heiszt: ad usum fratris laurentii laurentii Ordinis fratrum praedicatorum Conventus groningensis Nationis phrisiae et provinciae germaniae inferioris. Vergl. A. G. Roos, *Catalogus der incunabels van de bibliotheek der Rijksuniversiteit te Groningen.* Groningen 1912, 80 Nr. 180.

[4] MEIJER O.P., *Het Jacopijnenklooster te Groningen,* 326.

[5] Es scheint sein Spitzname gewesen zu sein und eine Anspielung auf die Farbe seines Kopfhaares. Wenn Ulrich von Dornum denn auch zum Ausdruck bringen will, dasz Laurentius sich während des Religionsgespräches zu Oldersum gelegentlich heftig ereiferte, sagt er: „Hir is mynen Doctor de rode kam geschwollen". MEINERS, *Oostvrieschlandts kerkelyke Geschiedenisse* I, 509.

[6] Erasmus musz sich hier irren. Laurentius hat nämlich, so weit wir dem nachgehen können, an der Universität in Löwen nicht studiert. Vergl. A. DE MEYER O.P., *Fratres O.P. in universitate Lovaniensi,* in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 4, 1934, 270 ff., der sich auf eine Handschrift im *Rijksarchief* zu Brüssel (Ms.

Theologen entgegenzukommen, in seinen Predigten vor dem Volke monatelang gegen den Verfasser der *Moria* wie ein Rasender getobt, uns die Aufführung einer alten Narrensposse bringend, nicht anders, als hätte er mit geschminktem Gesicht auf einem Wagen gestanden und nicht von der Kanzel die Lehre des Evangeliums verkündigt" [1].

Die Ereignisse, die Erasmus hier in Erinnerung bringt, haben ihn offenbar stark beeindruckt. Zahlreiche Briefe enthalten Anspielungen darauf. Neun Jahre, nachdem sie stattgefunden haben, kommt er noch einmal darauf zurück, und in den Tagen selbst, in denen sie sich abspielten, hat er sich bei dem Rektor der Universität zweimal darüber beschwert [2]. Und dennoch wurde Erasmus gerade in jener Zeit von anderer Seite noch viel schärfer angegriffen, und glaubte sein für Widerspruch so empfindliches Gemüt genug Gründe zu haben, sich von allen Seiten bedroht zu fühlen und als Zielscheibe einer Verschwörung zu betrachten. Die Jahre 1520 und 1521, es sind wohl die schwersten seines ganzen Aufenthalts in Löwen, in denen die Gereiztheit der Universität wegen seiner schwankenden Haltung Luther gegenüber allmählich einen Höhepunkt erreicht, und man ihm immer mehr die Anmaszung vorwirft, mit der er das Studium der Theologie und der Heiligen Schrift zu reformieren versucht habe [3]. Erasmus selbst sieht in dem Vorgehen des Dominikaners Laurentius denn auch einen unmittelbaren Zusammen-

Fonds Univers. Louvain, Arch. État Brux., No. 23: *Liber Immatricul. in Univer. Lovan., 1485-1530*) stützt und Laurentius nicht erwähnt. Der Verfasser hatte die Freundlichkeit, mir mitzuteilen, dasz auch eine andere Quelle (Handschr. 3441 der Königlichen Bibliothek zu Brüssel), welche die Matrikel der Löwener Universität für die Zeit vom 31. August 1495 bis zum 30. August 1526 enthält, Laurentius nicht nennt. Er soll übrigens sein Doktorat in der Theologie in Paris erworben haben. Vergl. Ulrich von Dornum bei MEINERS, *Oostvrieschlandts kerkelyke Geschiedenisse* I, 514; UBBO EMMIUS, *Rerum Frisicarum Historia,* 826; BROUWER O.P., *Chronicon conventus Buscoducensis,* 155 u. 166.

[1] ALLEN VIII, 2205.

[2] ALLEN IV, 1164. 2 ff., 1172.

[3] Die Quellen für unsere Kenntnis des Konfliktes sind, soweit sie die Universität betreffen, ausgezeichnet bearbeitet durch H. DE JONGH, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain,* 148 ff.; vergl. auch A. RENAUDET, *Érasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance;* P. POLMAN O.F.M., *Erasmus en de theologie,* in *Studia Catholica* 12, 1936, 273-293; O. HENDRIKS A.A., *Erasmus en Leuven.* Bussum 1946. Neue Quellen veröffentlichen die beiden Werke von H. DE VOCHT, *Litterae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium, 1522-1528.* Löwen 1928, und *Monumenta Humanistica Lovaniensia: Texts and Studies about Louvain Humanists in the first half of the XVIth. century, Erasmus, Vives, Dorpius, Clenardus, Goes, Moringus.* Löwen 1934.

hang mit der in Löwen gegen Luther unternommenen Aktion. Nachdem die dortige Universität durch einen feierlichen Akt ihre Einstimmung mit der päpstlichen Bulle *Exsurge Domine* bezeugt hatte, in der Luther verurteilt wurde — und zwar aus Gründen, die vorher gerade von Löwener Theologen besonders hervorgehoben worden waren, — da hätten sich, so meint Erasmus wenigstens, einige Betteltyrannen, πτωχοτύραννοι, fest entschlossen, gleichzeitig mit Luther auch ihn unschädlich zu machen. Die schlimmsten seien der Dominikaner Vinzent Dierckx aus Beverwijk [1] und der Carmeliter Nikolaus von Egmond, seine unermüdlichen Feinde, gegen die er deshalb einen unversöhnlichen Hasz hegt, und die er jahrelang mit der ganzen Schärfe seines Spottes verfolgt. Der Prior der Löwener Dominikaner — es musz Godfried Stryroede gewesen sein [2], — und Laurentius seien in ihre Gefolgschaft getreten [3].

Erasmus' Briefe selbst, die für Laurentius' Vorgehen gegen ihn die einzige Belegstelle bilden, zeigen jedoch, dasz es sich bei der von jenem unternommenen Aktion nur um wenige, und zwar unwesentliche Einzelheiten handelte. In der Zeit zwischen dem 6. und dem 30. Juli 1520 hielt Erasmus sich in Calais auf, und gerade in jenen Tagen soll der Groninger Dominikaner in Löwen in der Kirche seines Ordens gegen ihn zu predigen angefangen haben [4]. Seine Angriffe galten dabei insbesondere der *Moria,* namentlich dem Spott, den sich der Verfasser in dieser Schrift dem Mönchtum gegenüber erlaubt hatte. Soviel scheint

[1] Er kommt in dem Briefwechsel des Erasmus sehr häufig vor, und der Brief ALLEN IV, 1196 ist an ihn gerichtet. In seinem colloquium *Funus,* erstmalig Februar 1526 veröffentlicht, läszt Erasmus ihn den Versuch unternehmen, einen Sterbenden dazu zu bringen, die Dominikaner in seinem Testament zu bedenken. Vergl. P. SMITH, *A key to the Colloquies of Erasmus.* Cambridge (Mass.) 1927, 43. Vergl. auszer ALLEN IV, 1196 und der dort erwähnten Literatur auch DE MEYER, *Fratres O.P. in universitate Lovaniensi,* 273; B. M. REICHERT O.P., *Acta capitulorum generalium O.P. 1501-1553* (Monumenta Ordinis fratrum Praedicatorum historica, 9), 118 u. 213; QE II, 66 f.; TH. KÄPPELI O.P., *Supplementum ad acta capitulorum generalium editionis B. Reichert,* in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 5, 1935, 309; BROUWER O.P., *Chronicon conventus Buscoducensis,* 153; W. K. FERGUSON, *Erasmi opuscula.* The Hague 1933, *passim.*

[2] PAUL KALKOFF, *Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden.* 2 Bde., Halle 1903, I 22 u. 78. Über Stryroede vergl. QE II, 134; BROUWER, *Chronicon,* 161, 167 u. 174; B. DE JONGHE O.P., *Belgium Dominicanum sive Historia provinciae Germaniae Inferioris O.P.* Bruxellis 1719, 151; REICHERT O.P., *Acta capitulorum generalium O.P. 1501-1553,* 231.

[3] ALLEN IV, 1144. 34.

[4] ALLEN IV, 1173. 101 ff.; VI, 1581. 377 ff.

gewisz, dasz Laurentius in diesen Wochen Erasmus wiederholt bekämpft hat und erst wieder zum Schweigen gebracht werden konnte, als ihm höheren Orts Strafe angedroht wurde [1]. Man sieht jedoch nicht klar, ob diese Masznahme von dem Rektor der Universität oder aber von dem päpstlichen Nunzius Hieronymus Aleander, der damals gerade in Löwen weilte, veranlaszt worden ist [2].

Laurentius musz indessen wenige Monate später von neuem gegen den Humanisten in die Schranken getreten sein; denn am 1. Oktober 1520 schreibt Erasmus, dasz der Friese und der Löwener Dominikanerprior jetzt wieder, und zwar täglich gegen ihn toben [3], und im Dezember wiederholt er seine Klage [4]. Die Angriffe seien jetzt noch heftiger als zuerst und richteten sich nun auch vor allem gegen die *Antibarbari,* welche im Mai bei Froben in Basel erschienen waren [5]. Erasmus nahm das zum Anlasz, den Prior aufzusuchen, um sich bei ihm über seinen Untergebenen zu beschweren. Jener schützte zwar vor, völlig unwissend zu sein, die Unterredung hatte aber dennoch zur Folge, dasz Laurentius am nächsten Tag bei Erasmus erschien, um sich vor ihm persönlich zu rechtfertigen, und ihm aus einer Predigt, die er am Sonntag, dem 25. November, gehalten hatte, mehrere Einzelheiten mitteilte, welche ihm bis dahin nicht bekannt gewesen waren [6]. Erasmus' Zorn wurde vor allem dadurch gereizt, dasz Laurentius seine Hörerschaft für ihn hatte beten lassen [7]. Wieder wandte er sich an den Rektor der Universität, um durch sein Eingreifen den Gegner zum Schweigen zu bringen [8], und Erasmus' eigenem Bericht zufolge hätte jener sich dafür auch eingesetzt, ohne Erfolg aber, weil Laurentius die Masznahmen gegen ihn einfach nicht beachtet hätte [9]. Es liegt deshalb im dunkeln, wie und wann Erasmus' Zusammenstösze mit dem Dominikaner diesmal geendet haben.

Erasmus hat die Stadt am 28. Oktober, seinem Geburtstag, verlassen, offensichtlich, weil er darin die einzige Möglichkeit erblickte, seine Unabhängigkeit zu behaupten und nicht länger zu einem deutlichen Partei-

[1] ALLEN IV, 1144. 34 ff., 1166. 28, 1172. 32, 1173. 104; VI, 1581. 384, 1582. 43.

[2] Gleichzeitig mit Laurentius wird auch der Prior zum Schweigen verpflichtet. ALLEN IV, 1144. 34 ff.

[3] ALLEN IV, 1147. 91 ff.

[4] ALLEN IV, 1164. 3 ff., 1165. 16, 1166. 30, 1173. 106.

[5] ALLEN IV, 1164. 3, 1173. 16.

[6] ALLEN IV, 1164. 50.

[7] ALLEN IV, 1172. 6.

[8] ALLEN IV, 1164, 1172.

[9] ALLEN IV, 1166. 30, 1173. 107.

ergreifen für oder gegen Luther gezwungen zu werden [1]. Wenn man ihm aber glauben darf, so wäre sogar noch am frühen Morgen dieses Tages gegen ihn gepredigt worden. Einem Brief des 1. Februar 1523 zufolge sei der Prediger ein Dominikaner gewesen, „und zwar jener Deuter der *Moria,* wie ich glaube . . ." [2].

„Fast eine geschlagene Stunde hat er auf Erasmus losgeschimpft, während er dabei wiederholt Luthers Namen nannte, damit die Leute nur ja dächten, dasz ich mit ihm viel gemein hätte. Vor allem aber hat er seine Galle darüber ausgeschüttet, dasz ich Korrekturen in einigen Werken des heiligen Augustinus vornehmen wolle, wozu ich nicht fähig sei. Er versprach seiner Hörerschaft, darüber nach dem Mittagstisch noch ausführlicher sprechen zu wollen. Ein voller Becher macht solche Leute nämlich noch zungenfertiger. Als ich nun ahnungslos in die Kirche gekommen war, um die Messe zu hören, da grüszte mich Maketus, ein freundlicher Mann und ein ehemaliger Alumnus der Löwener Universität. Der fragt mich, was geschehen sei, da ich so früh schon, und zwar völlig gegen meine sonstige Gewohnheit in der Kirche gewesen sei. 'Wer so früh?' erwidere ich. 'Du warst', sagt er, 'in der Predigt'. Ich lachte darüber und entnahm aus seinen Worten, dasz — wie mir nicht neu war, — irgendein Rabulist vor dem Volke getratscht hatte. Es war aber jener, der sich um das Doktorat der Theologie bemühte, und deshalb zeigen wollte, dasz er dieser Ehre künftig nicht unwürdig sei".

Zweifelt Erasmus aber schon hier, im Eingang dieses Briefes vom 1. Februar 1523, ein wenig darüber, ob sein Bekämpfer am frühen Morgen des 28. Oktober 1521 tatsächlich Laurentius gewesen sei, — „wie ich glaube", schreibt er, — sechs Jahre später, in dem oben erwähnten Brief an Johann Botzheim [3], unterscheidet er ihn ausdrücklich von jenem sonst unbekannten Prediger. Es scheint auch mehr mit dem, was uns weiter von Laurentius' *curriculum vitae* bekannt ist, im Einklang zu sein, wenn wir seinen Aufenthalt in Löwen auf die zweite Hälfte des Jahres 1520 beschränken und ihn nicht noch bis Ende 1521 dort verweilen lassen; denn nach der Löwener Zeit und noch vor Februar 1523, als er Prior in Groningen wurde, soll er in Paris promoviert und sich vielleicht auch noch in England aufgehalten haben [4].

[1] J. HUIZINGA, *Erasmus,* in *Verzamelde Werken.* 9 Bde., Haarlem 1948-1953, VI 143.

[2] ALLEN V, 1342. 115.

[3] ALLEN VIII, 2205. 187.

[4] Von diesem Aufenthalt, der nirgendwo sonst erwähnt wird, spricht Ulrich von Dornum, bei MEINERS, *Oostvrieschlandts kerkelyke Geschiedenisse* I, 514.

Dennoch ist die Löwener Episode nicht so kurz und unbedeutend gewesen, dasz sie das Urteil, welches sich die Zeitgenossen über Laurentius gebildet haben, nicht beeinfluszt hätte. Es steht zwar einwandfrei fest, dasz der zornerfüllte Ausruf des deutschen Humanisten Michael Hummelberger am 7. März 1521: „Laurentius Friesius, unus omnium stolidissimus!" [1] nicht, wie ALLEN es für möglich hielt [2], den Groninger Dominikaner meinen kann, sondern sich auf einen gleichnamigen deutschen Arzt bezieht [3]. Trotzdem aber haben Erasmus' Anhänger, die miteinander in regem Briefverkehr standen und gierig die Briefe, welche von ihm in Umlauf waren, sammelten, daraus von Erasmus ein Bild gewonnen, das sie rückhaltlos für richtig hielten. Wer aber von Erasmus' Gesinnungsgenossen nur ein wenig mehr Nüchternheit besasz und Laurentius auch von anderswo kennengelernt hatte, muszte wohl mit mehr Mäszigung über ihn urteilen und schreiben; denn ein Mann, der nicht nur viele Jahre Prior seines Klosters und Inquisitor der Bistümer Münster und Utrecht war [4], sondern auch zweimal, 1523 und 1533, auf Provinzialkapiteln seines Ordens das Amt eines Definitors innehatte [5] und

[1] Am 7. März 1521 schreibt Michael Hummelberger aus Ravensburg an den schweizerischen Humanisten und Arzt Joachim Vadianus in Sankt Gallen: „Quam belle tutatur astrologiam contra Lutherum professionis tuae praecipuum dedecus Laurentius Friesius, unus omnium stolidissimus". *Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen* II, herausgegeben von EMIL ARBENZ, in *Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte,* heraüsg. vom Historischen Verein in St. Gallen 25, 3. Folge V, 1894, 344 ff., Nr. 246.

[2] ALLEN IV, 1166. 26 *Anm.* Von Laurentius ist ja kein Interesse für Astrologie bekannt, und der Zusammenhang (*professionis tuae!*) scheint vielmehr darauf hinzuweisen, dasz der hier genannte Friesius ein Arzt war.

[3] CONRAD GESNER, *Bibliotheca universalis sive catalogus omnium scriptorum locupletissimus.* Tiguri 1545, 476 äuszert sich über diesen Laurentius Friesius mehr oder weniger abfällig: „Medicus, natione Germanus, scripsit librum Germanicum de cura singulorum morborum a capite ad pedes, quem Speculum medicinae vocant, item Synonyma materiae medicae sive simplicium pharmacorum, Latinis, Graecis et Arabicis vocabulis, opusculo itidem Germanico, inepto sane mille mendis referto, ac eruditis auribus indigno". ALLEN VIII, 2256. 62 *Anm.,* erwähnt diesen Arzt übrigens selbst auch, und zwar als Verfasser eines Werkes über die Englische Schweiszsucht.

[4] REICHERT, *Acta capitulorum generalium O.P. 1501-1553,* 226.

[5] BROUWER, *Chronicon conventus Buscoducensis,* 155 u. 166. Bei Gelegenheit des ersteren, das am 7. September 1523 in Brügge eröffnet wurde, begrüszte der Rhetoriker Cornelis Everaert in seinem *Spel vande Wellecome vanden Predicaren jnt capyttele provinciael* (*Spelen,* uitgeg. door J. W. MULLER en L. SCHARPE. Leiden 1920, 163 ff.) Laurentius als Vertreter von Groningen und die Abgesandten der anderen Klöster wie folgt:

noch im Jahre 1525 von der Groninger Bürgerschaft als ihr Vertreter zu Karl von Gelre entsandt wurde, um Frieden zwischen dem Herzog und der Stadt zu bewirken [1], musz doch über ganz andere und gröszere Fähigkeiten und Charaktereigenschaften verfügt haben, als Erasmus ihm zuschreiben wollte. So versteht man, dasz irgendwo im hohen Norden ein ruhigerer und objektiverer Förderer der *bonae litterae* glaubte, diesen durch seine Schrift dienen zu können, ohne dasz er darin gleichzeitig einen Gegner, der sie ablehnte, angegriffen hätte.

Wellecome Groenynghe
Swollen Wyntsen ende Leeuwaerde
Gheleerde Clergye duechdelic van aerde
Die met Schriftuerlic Bewys gheheert
Den volcke den wech der salicheyt leert
Dies Gods dienst vermeert jnt eerdsche dal.

[1] K. HUIZENGA, *Groningen en de Ommelanden onder de heerschappij van Karel van Gelder, 1514-1536.* Groningen 1925, 49 ff. und die dort verzeichnete Literatur.

Die Ansicht des A. VAN SLICHTENHORST, *Geldersche Geschiedenissen.* Arnhem 1654, II 380, die auch von DE HOOP SCHEFFER und anderen vertreten wird, nämlich, dasz auch Karl von Gelre sich über Laurentius sehr ungünstig ausgelassen habe, und dasz das Verhältnis zwischen beiden sehr schlecht gewesen sei, könnte in diesem Zusammenhang näher untersucht werden. Laurentius' *Antwoort op de disputacie* aus dem Jahre 1527 wird mit einem Holzschnitt von Karls Wappen eingeleitet und ist ihm ausführlich gewidmet. Die Wendungen, in denen das vor sich geht, sind für den Herzog sehr anerkennend. Laurentius preist ihn wegen seines Eifers in der Bekämpfung des Lutheranertums und der Förderung der Marienverehrung. Er wünscht dem Herzog, er möge mit der Bekämpfung der Ketzer und namentlich ihrer Schriften so weitermachen. Er meint, es wäre richtig, die Ketzer sogar umzubringen. Dasz der Dominikaner hier mit Nachdruck auf das Begehen des Festes von *Maria Droefenisse,* am dritten Freitag nach Ostern, als einen Beweis von Karls Eifer für die Marienverehrung in seinem Gebiet hinweist, darf uns nicht wundernehmen, wenn wir dabei bedenken, dasz bei der Verbreitung dieser Verehrung, bei der Stiftung einer Bruderschaft und bei der Einsetzung dieses Festes gerade die Dominikaner, und namentlich die Mitglieder der *Congregatio Hollandiae* eine Rolle gespielt hatten. Vergl. A. VAN KERCKHOVE, *Geschiedenis van het Koninklijk Broederschap der zeven Weedommen van Maria.* Brugge 1860; J. KRONENBURG C.S.S.R., *Maria's heerlijkheid in Nederland.* 9 Bde., Amsterdam (1904-1931), II 211 ff.; F. DE RIDDER, *De devotie tot O.L. Vrouw van de VII Weeën, haar ontstaan,* in *Handelingen van het Vlaamsch Maria-Congres 1921* (Brussel 1922), 87 ff.; A. DUCLOS, *De eerste eeuw van het broederschap der zeven weedommen van Maria in Sint Salvators te Brugge.* Brugge 1922; L. C. MICHELS, *De letteren in dienst van de propaganda voor Coudenberghe's broederschap van de VII weeën,* in *Filologische opstellen* I (Zwolse reeks van Taal- en Letterkundige studies, 2). Zwolle 1957, 147 ff.; P. J. M. VAN GILS, *Nog eens: de VII Weeën,* in *Land van mijn hart.* Brabantse feestbundel voor Th. J. A. J. Goossens op zijn zeventigste verjaardag. Tilburg 1952, 26 ff.

4. KAPITEL

DAS GESPRÄCH ALS *DISPUTATIO SCHOLASTICA: Bedenken gegen die Deutung als Religionsgespräch, — die Stellung der* disputatio *im Schulbetrieb der mittelalterlichen Dominikaner.*
DER GESCHICHTLICHE WERT DES BERICHTES: *die Schrift eine Tendenzschrift.*

Wenn man, wie dies u.a. von DE HOOP SCHEFFER so ausführlich versucht wurde, die *Disputatio* als ein Beispiel der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts zwischen Lutheranern und Katholiken auffaszt und deutet, — wobei denn einerseits der Dominikanerprior seine Gegner herausgefordert hätte und andererseits die beiden Groninger Stadtpfarrer die reformationsfreundliche Partei in ihrer Stadt ermuntert hätten, den ihnen hingeworfenen Handschuh aufzunehmen, — so erheben sich doch mehrere Schwierigkeiten, die zum Teil auch von dem Herausgeber der *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* zwar schon erkannt, aber auf jeden Fall nicht immer ganz befriedigend gelöst worden sind.

Von den beiden Pfarrern, welche die lutheranisch gesinnte Stadtgeistlichkeit zur Beteiligung an der Disputation angeregt hätten [1], läszt sich zunächst aus anderen Quellen keineswegs belegen, dasz sie persönlich Anhänger der eigentlichen Reformation gewesen seien, und ebensowenig, dasz sie die von Luther vertretenen Ansichten in irgendeiner Weise gefördert hätten. Was Everard Jarghes betrifft, so musz man den Bericht des Gespräches, an dem er ja persönlich gar nicht teilgenommen hat, auszer Betracht lassen, und die wenigen Quellen, die sonst über ihn berichten, gestatten nicht einmal die geringste Vermutung über seine religiöse Einstellung [2]. Er ist am 17. Juli 1535 gestorben [3] und hat somit lange genug gelebt, um die von Luther verursachten Ereignisse kennenzulernen, es bleibt aber durchaus fragwürdig, wie er sich zu den von

[1] Das ist noch die Ansicht von FR. PIJPER in BRN VI, 376.

[2] Diese Quellen sind verzeichnet in NNBW III, 647. Dem musz jedoch noch KEUSSEN, *Matrikel Köln* II, 123, hinzugefügt werden, woraus erhellt, dasz Jarghes auszer in Bologna auch in Köln studierte und hier am 25. Oktober 1482 immatrikuliert wurde.

[3] *Grafschriften in Stad en Lande.* Verzameld en uitgeg. door J. A. FEITH, C. H. VAN RHIJN, JB. VINHUIZEN en G. A. WUMKES. Groningen 1910, 114-115.

diesem vertretenen Ansichten verhalten hat. Er war gleichzeitig mit Willem Frederiks, der am 3. August 1527 verschied, Pfarrer an der Groninger Martinikirche und wird als solcher wiederholt zusammen mit jenem erwähnt, es ginge aber sogar schon zu weit, hieraus schlieszen zu wollen, dasz er deshalb Frederiks' Gesinnungsgenosse gewesen sei. Über diesen sind wir durch zwei ausführliche Arbeiten weit besser informiert, allerdings in der Hauptsache nur über seine politische Tätigkeit und viel weniger über seine religiösen und theologischen Auffassungen [1]. Wegen seines Interesses für die früheste Geschichte der Friesen musz er zu den Vertretern der humanistischen Geschichtsschreibung gerechnet werden, die sich ja bekanntlich vielfach mit den Schicksalen der alten Völker vor ihrer Berührung mit der römischen Kultur beschäftigt hat, das Fragment aber, in dem Frederiks' diesbezügliche Kenntnisse zu uns gekommen sind [2], berichtet uns über seine religiösen Anschauungen nichts. Wie er seine Ernennung zum päpstlichen Ablaszkommissar im Jahre 1517 [3] aufgenommen hat, ist gleichfalls unbekannt. Das Statut, das er 1513 zur künftigen Regelung der Wahl seines Nachfolgers entwarf, und dessen Fassung, wie man immer wieder mit Nachdruck hervorhebt, sehr stark seinen eigenen Geist atme und seine persönlichen Ansichten verrate [4], äuszert sich voller Ehrfurcht über den Papst und zollt dem theologischen Unterricht der damaligen Zeit Achtung, indem es von dem künftigen Kandidaten für die Groninger Pfarrerstelle verlangt, dasz er, wenn möglich, seine theologische Ausbildung an einer Universität erhalten solle [5]. Erasmus berichtet, dasz Frederiks eine für damalige Verhältnisse reiche Bibliothek besasz [6], was davon aber mit Sicherheit erhalten blieb, läszt bei dem ehemaligen Besitzer keineswegs auf eine besondere Aufge-

[1] J. REITSMA, *Willem Frederiks,* in *Bijdragen tot de geschiedenis en oudheidkunde, inzonderheid van de provincie Groningen* 4, 1867, 257-308; W. ZUIDEMA *Wilhelmus Frederici, persona van Sint-Maarten (1489-1525) en de Groninger staatkunde van zijn tijd.* Groningen 1888. Vergl. auch ALLEN IV, 1200. 33 und Einl.; H. B(RUGMANS), *Aanvulling tot de biographie van Willem Frederiks,* in *Historische Avonden,* bundel uitgeg. door het Historisch Genootschap te Groningen t.g.v. zijn 10-jarig bestaan. Groningen 1896, 297; VAN DER VELDEN, *Rodolphus Agricola,* 85, der erstmalig die Universitäten, nämlich Köln und Ferrara, erwähnt, die Frederiks besucht hat.

[2] Gedruckt bei ZUIDEMA, *a.a.O.,* 139-152.

[3] *Ibidem,* 105, Anm. 2.

[4] Gedruckt bei ZUIDEMA, *a.a.O.,* 152-156.

[5] Man bedenke, dasz eine akademische Ausbildung für den damaligen Klerus mehr oder weniger zu den Ausnahmen gehörte.

[6] ALLEN IV, 1200. 33 ff.

schlossenheit für die neueren Ideen schlieszen: die *Summa theologica* des heiligen Antoninus von Florenz O.P. (gest. 1459), die *Summa praedicantium* von Johannes von Bromyard O.P. (gest. um 1409), der *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi* des Franziskaner-Spiritualen Ubertino de Casale (1259-1330) mit seinen scharfen Angriffen gegen die Päpste Bonifaz VIII. und Benedikt XI., das *Speculum naturale* von Vinzenz von Bauvais O.P. (gest. 1264), das *Speculum historiale* desselben und die von anderer Hand stammende Ergänzung dazu, das *Speculum morale;* dann weiter noch die *Opera* von Gerson (1363-1429) und eine Ausgabe des *Chronicon* von Eusebius von Cäsarea [1]. Dasz Frederiks, der *medecinae doctor* der Universität von Ferrara war, den *Canon de medecina* von Avicenna besasz, dürfte in diesem Zusammenhang weniger wichtig sein [2]. Aus seinem Besitz stammt aber auch die heute in der *Bodleiana* in Oxford aufbewahrte *Biblia Rabbinica,* die 1518 bei Bomberg in Venedig erschienen war und am 12. Mai 1520 von Frederiks durch Kauf erworben wurde [3], eine Spur vielleicht eines allerdings verspäteten Interesses für den Kampf um Reuchlin. Am deutlichsten tritt Frederiks' humanistisches Interesse in seinem Exemplar der Briefe des heiligen Paulus in der mit einem ausführlichen Kommentar versehenen Ausgabe von Jacques Lefèvre d'Etaples in Erscheinung [4]. Es ist das Werk, das bald zu Meinungsverschiedenheiten zwischen Lefèvre und Erasmus führen sollte [5], und das Martin Luther als Unterlage für seine berühmten Vorlesungen über den Römerbrief benutzt hat. Was Erasmus an Werken aus Frederiks' Bücherei weiter noch erwähnt, ist heute wohl verschollen. Es seien aber vor allem diejenigen Autoren gewesen, „deren Schriften die evangelische Liebe atmen: Origenes, Chrysostomus, Cyprianus, Ambrosius, Augustinus und Hieronymus" [6].

[1] H. BRUGMANS, *Klooster- en kerkelijke bibliotheken in Stad en Lande,* in *Historische Avonden,* 235-238.

[2] Roos, *Catalogus der incunabels,* 30 No. 34.

[3] ALLEN IV, 1200. 33 Anm. Vergl. ALLEN II, 456. 106 Anm. und IV, 1048. 7.

[4] Dieses Exemplar hat eine merkwürdige Geschichte erlebt: nach Frederiks' Tode wurde es später Eigentum des Priors der Groninger Dominikaner Arnold Nijlen, *persona* der St.-Martinskirche und designierten Bischofs von Groningen, der es 1581 der Bibliothek seines Klosters schenkte. Hier wurde der Text 1583 „secundum indicem correctorum" gereinigt, so dasz heute oft halbe Seiten infolge der vielen Tintenstriche unlesbar sind. Das Buch befindet sich jetzt mit anderen Restbeständen dieser ehemaligen Klosterbibliothek in der Bibliothek der Groninger Universität.

[5] ALLEN III, 597. 32.

[6] ALLEN IV, 1200. 34.

Will man denn auch über Frederiks' religiöse und theologische Anschauungen Näheres in Erfahrung bringen, so wird man sich vor allem auf die spärlichen und grösztenteils bereits im Vorhergehenden wiedergegebenen Mitteilungen von Erasmus, Goswinus van Halen und des Verfassers der *Lamentationes Petri* stützen müssen. Und daraus kann man nur schlieszen, dasz der Groninger Pfarrer als ein typischer Vertreter der erasmischen Lehre der *philosophia Christi* gelten musz, der scholastischen Theologie und jedem Formalismus in der religiösen Praxis zwar völlig abhold, aber auch ohne die geringste Spur eines Sympathisierens mit Luther und seinen Thesen. Nur allzu leichtfertig hat eine frühere Generation von Geschichtsschreibern Frederiks mit mehreren anderen Zeitgenossen als Vorläufer oder Wegbereiter der Reformation betrachten wollen, heute aber dürfte alles für die von AUGUSTIN RENAUDET vertretene Meinung sprechen, der den Groninger Pfarrer ohne Rückhalt in eine Reihe mit Thomas More, John Colet und dem Franziskaner Jean Vitrier stellt, und gleichzeitig darauf hinweist, dasz gerade diese Männer trotz all ihrer Kritik an den kirchlichen Verhältnissen ihrer Zeit dennoch der Mutterkirche treu blieben, und dasz einer von ihnen seine Treue sogar mit seinem Blut besiegelt hat [1].

Über die Auffassungen der eigentlichen Wortführer während des Gespräches, Nikolaus Lesdorp, Gerard Pistoris, Johann Timmermans und Hermann Abering, sind wir weit schlechter unterrichtet. Erstgenannter war Rektor der St.-Martinsschule; um aber die von ihm angeblich verfochtenen Meinungen genauer zu charakterisieren, musz man sich ausschlieszlich auf den Inhalt der *Disputatio* verlassen, und auch J. J. DIEST LORGION, dessen Abhandlung über Regnerus Praedinius [2] in diesem Zusammenhang immer wieder als Kronzeuge dient, bringt über ihn nur die Mitteilungen des Berichtes. Von Gerard Pistoris besitzt die Groninger Universitätsbibliothek zwei Bücher aus seiner Bibliothek, aber auch diese zeugen wiederum nicht von einem auffallenden Interesse für die neueren Ideen seiner Zeit: es sind ein Kommentar des byzantinischen Exegeten Theophylakt (11. Jahrhundert) zu den Briefen des heiligen Paulus, der allerdings von den Humanisten öfters zustimmend zitiert wird, und eine Sammlung von Beschlüssen der wichtigsten Kirchenkonzile [3]. Pistoris' Anteil an dem Gespräch ist übrigens nur äuszerst

[1] RENAUDET, *Érasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*, 1-42.

[2] J. J. DIEST LORGION, *Verhandeling over Regnerus Praedinius.* Groningen 1862, 38-40.

[3] BRUGMANS, *Klooster- en kerkelijke bibliotheken,* 238 f.

gering: ein paar übliche Schulmeinungen über das Wesen und den Beginn des Priesteramtes Christi und eine Widerlegung gewisser Einzelheiten aus der Lehre von der Ewigkeit der Welt, und zwar merkwürdigerweise unter Berufung auf denselben Aristoteles, für den der Verfasser des einleitenden Briefes an Petrus Aquensis nur Verachtung hatte zeigen können [1]. Was Pistoris betrifft, so kann man sich denn auch nicht einmal auf die *Disputatio* als einen Beweis für seine angeblich weniger rechtgläubigen Anschauungen berufen. Timmermans musz wohl mit dem Joannes Alberti *alias* Tymmerman identisch sein, der in einer Urkunde vom 19. Februar 1524 in Groningen als *notarius* begegnet [2]. Auch von ihm besitzt die Groninger Universitätsbibliothek noch Bücher, in die er seinen Namen als Johannes Carpentarius eingetragen hat, die aber übrigens wiederum jedem anderen unverdächtigen mittelalterlichen Geistlichen hätten gehören können: das *Sacramentale* von Pierre d'Ailly (1350-1420), die *Conclusiones de diversis materiis moralibus* von Gerson, der *Tractatus de contractibus mercatorum* von Johannes Nider O.P. (1380-1438), und die *Summa de ecclesia* von Johannes de Torquemada O.P. (1388-1468), weiter die *Theoremata de hostia consecrata* des Ägidius von Rom O.E.S.A. (1243/44-1316), anonyme *Quaestiones* über das vierte Buch der Sentenzen, und schlieszlich der *Tractatus de censibus sub titulo reempcionis* von Johannes Langer von Bolkenhain (1484-1548) [3]. Über Hermann Abering schweigen die Quellen durchaus. Für den Geist aber, der ihn kennzeichnete, dürfte es vielleicht wichtig sein, schon hier darauf hinzuweisen, dasz er im Laufe der Diskussion von der „sanctissima virgo Maria" spricht [4] und von Christus sagt, dasz dieser nicht „sacerdos ... quales sumus nos, qui alienum sanguinem offerimus", gewesen sei [5]. Über die Ordensgeistlichen bemerkt er sehr sachlich, dasz diese einen „absolutum Christianismum" vertreten [6]. Vergleicht man solche Aussage mit zeitgenössischen Äuszerungen über die verhaszten Mönche bei Luther, Erasmus, Listrius, in den *Epistolae obscurorum virorum* usw., so kann man Abering sogar kaum als einen Humanisten betrachten.

Wenn es weiter richtig wäre, dasz der Groninger Prior Laurentius

[1] BRN VI, 568.

[2] BRUGMANS, *a.a.O.*, 226 f. Die Urkunde ist zum Teil gedruckt bei G. A. MEIJER O.P., *Het Jacopijnenklooster te Groningen*, in AAU 32, 1907, Anhang XII.

[3] BRUGMANS, *a.a.O.*, 226 f.

[4] BRN VI, 555.

[5] *Ibidem*, 556.

[6] *Ibidem*, 555.

Laurentii gewisse Gegner herausgefordert hätte, mit ihm über umstrittene theologische Fragen zu diskutieren, so könnte man doch kaum verstehen, dasz er faktisch sich persönlich so wenig an dem Gespräch beteiligt hat. Sein Anteil daran beschränkt sich hauptsächlich auf einige gutheiszende Bemerkungen über das, was andere behauptet haben: „Pulchre oravit doctor, gratiam habeo" [1], „bona verba" [2], „certe non invalidis argumentis quae dicis asseris" [3]. Gelegentlich erklärt er ein Wort der Heiligen Schrift [4], oder er stellt einer Aussage der Gegenpartei einen Bibeltext gegenüber [5]. An einer anderen Stelle wiederum macht er eine für den weiteren Verlauf der Diskussion wichtige Unterscheidung [6]. Wenn er ausnahmsweise einmal ausführlicher wird, so geschieht das, weil er über eine Schrift von Tertullian, die ihm unbekannt ist, Näheres erfahren will [7], oder weil es sich um den Titel *magister noster* handelt, der ihn persönlich betrifft, und dessen Erwähnung er zum Anlasz nimmt, ein Urteil über Reuchlin abzugeben [8]. Er spricht auch das Schluszwort. Er leitet dadurch gewissermaszen die ganze Diskussion und macht auch den anderen gegenüber den Eindruck, eine gewisse Autorität zu verkörpern, bleibt aber dennoch gleichzeitig mehr oder weniger im Hintergrund. Die ausführlicheren Darlegungen und Erörterungen sind meistens dem Lektor Ludolphus zu verdanken, der gewöhnlich auch auf die Schwierigkeiten der Gegner näher eingeht.

Man darf auch die merkwürdige Tatsache nicht übersehen, dasz nicht ausschliezlich die vier genannten Weltgeistlichen die vorgelegten Thesen angreifen, sondern dasz auch ein Dominikaner, und zwar der Subprior Arnold Pittinck, die Meinung seiner Ordensgenossen bekämpft. Es ist schwer einzusehen, ja sogar ausgeschlossen, dasz während eines ernsthaften Religionsgespräches ein derartiger Angriff auf den Wortführer der eigenen Partei möglich gewesen wäre. Und diese Schwierigkeit wiegt um so schwerer, weil die Erwiderung des Dominikanerlektors unleugbar Spott enthält [9] und auch der Ton der Gegenrede seines Subpriors

[1] *Ibidem,* 556.
[2] *Ibidem,* 570.
[3] *Ibidem,* 575.
[4] *Ibidem,* 555.
[5] *Ibidem,* 558, 561, 565.
[6] *Ibidem,* 571.
[7] *Ibidem,* 563.
[8] *Ibidem,* 572.
[9] „Als Kinder haben wir schon gehört, dasz einem Papst, der in Ketzerei fällt, die päpstliche Würde genommen wird", *ibidem,* 557.

Pittinck nicht weniger scharf ist als gelegentliche Äuszerungen anderer Gegner [1].

PIJPERS Ansicht zufolge habe das Gespräch übrigens einen ruhigen Verlauf genommen. „Es setzt keine Leidenschaften in Bewegung. Es sieht nicht aus, als ob die Parteien sich gegenseitig erbarmungslos und schonungslos angreifen wollten. Kurz, der Streit zeigt nicht die geringste Spur von der Heftigkeit, welche z.B. die Leipziger Disputation gekennzeichnet hat" [2]. Tatsächlich bildet die *Disputatio,* wenn man sie für ein ernsthaftes Religionsgespräch halten möchte, in dieser Hinsicht eine merkwürdige Ausnahme, die einer näheren Erklärung bedürfte. Man musz allerdings gestehen, dasz während der Diskussion gelegentlich mehr über den Gegner gespottet wird als die eben angeführten Worte PIJPERS wahrhaben wollen, und namentlich in den gutheiszenden Bemerkungen des Priors Laurentius hat jener selbst wiederholt nur Spot und Sarkasmus sehen wollen. Wir sind aber der Ansicht, dasz man diese mit genau so groszem Recht als Äuszerungen einer ernsthaften Meinung betrachten kann. Und übrigens läszt sich der Subprior Pittinck, wie schon bemerkt wurde, dem Lektor gegenüber genau so gut Spott und Grobheit des Tones zuschulden kommen wie die anderen Gegner. Man musz jedoch nach dem scharfen Ton, der in dieser Diskussion zweifelsohne gelegentlich durchklingt, nicht, wie DE HOOP SCHEFFER das getan hat, mit dem verfeinerten Ohre des vornehmen Universitätsprofessors aus jenem sich korrekt benehmenden 19. Jahrhundert hören wollen, sondern hat zu bedenken, dasz das heftige Pathos, welches das Leben des spätmittelalterlichen Menschen überhaupt so stark beherrscht hat, auch in seinen Gesprächen wiederholt zum Ausdruck gelangt ist. Dies musz übrigens schon viel früher für die Art des Gespräches, welche als Schuldisputation bekannt ist, gegolten haben. Der schwedische Dominikaner Petrus von Dacia, der von 1266 bis 1269 in Köln studierte, wurde in diesen Jahren einmal von der Äbtissin des Cäcilienklosters in Stommeln aufgefordert, in ihrer Gegenwart mit *Freunden und Ordensgenossen* über die Frage zu disputieren, wem Christus mehr anvertraut habe, dem Apostel Petrus, dem er seine Kirche anvertraute, oder dem Apostel Johannes, dem er seine Mutter empfahl. Der Dominikaner trug aber Bedenken: „Timui, ne inde fieret, *ut assolet,* tumultus inter disputantes" [3]. Es war bei solcher Schuldisputation alles nur ein Spiel, das vorgeschriebene Latein erwies

[1] „Dieser Irrtum ist so grob, dasz er nicht einmal eine gelehrte Antwort wert ist", *ibidem,* 557.

[2] *Ibidem,* 379.

[3] Zitiert bei LÖHR, *Die Kölner Dominikanerschule,* 12 f.

sich aber trotzdem nicht als eine zutreffende Sicherung gegen die Entladung der Leidenschaften, so dasz akademische Vorschriften [1] wie auch Ordensbestimmungen [2] wiederholt zur Mäszigung anhalten muszten. Wie weit die Teilnehmer an einer Disputation manchmal von ihren Leidenschaften hingerissen werden konnten, zeigt zur Genüge der Bericht des Humanisten Heinrich Glareanus (1488-1563), der 1517 an der Pariser Universität einer Disputation beiwohnte und dabei erlebte, wie ernsthafte Theologen sich in den gröbsten Schimpfwörtern über Adam ergingen, weil dieser im Paradies Äpfel und nicht Birnen gegessen habe [3]. Man wird denn auch PIJPER beistimmen können, wenn er der Groninger Disputation trotz des gelegentlichen Spottes sonst einen ruhigen, leidenschaftslosen Ton beimiszt. Wenn man dann aber das Groninger Gespräch noch für ein richtiges Religionsgespräch halten möchte, so musz man gleichzeitig feststellen, dasz hier doch wohl ein ganz seltener Ausnahmefall insofern vorliegt, als die sonstigen Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts oft in einem äuszerst scharfen und für unser Empfinden geradezu beleidigenden Tone geführt worden sind. Und erst recht unverständlich würde in diesem Falle das Schluszwort des Priors werden, der den verschiedenen Rednern seinen Dank ausspricht und sie zu Tisch lädt: „Ich danke Euch, *viri optimi,* dasz Ihr unserer Einladung Folge geleistet habt und zu dieser Disputation gekommen seid. Wir lernen dabei das, was wir noch nicht wuszten, und werden das, was wir gelernt haben, lehren, wenn unser Gespräch wenigstens das erreichen wird, dasz wir nach dem Besten suchen und an den Texten des Evangeliums festhalten. Der Zweck einer Disputation ist das Entdecken der Wahrheit, sagt Augustinus, der Zweck der Wahrheit aber ist nicht, dasz man disputieren könne. Ich lade Euch, *humanissimi viri,* jetzt zu Tisch. Es wird nun für unsere künftigen Theologen ein bescheidenes Essen zubereitet. Wir wollen dieses Gastmahl mit literarischem Scherz heiter gestalten" [4]. Bei einer Diskussion zwischen wirklichen, sich feindlich gegenüberstehenden Gegnern wäre eine derartige Schluszrede geradezu unmöglich gewesen.

[1] G. KAUFMANN, *Die Geschichte der deutschen Universitäten.* 2 Bde., Stuttgart 1888-1896, II 377 u. 385.

[2] Das Generalkapitel der Dominikaner, Rom 1501, schreibt z.B. den Teilnehmern an einer Disputation vor: „In disputacionibus non clamose et proterve contendant, sed modeste et religiose se habeant". REICHERT, *Acta capitulorum generalium O.P., 1501-1553,* 15.

[3] ALLEN III, 618. 48 ff.

[4] BRN VI, 575.

Eine letzte Schwierigkeit bildet die These über die Ewigkeit der Welt, die als ein naturwissenschaftlicher Anhang den anderen Thesen beigefügt ist. Die Frage erhebt sich nämlich, welchen Zweck es gehabt hätte, während eines Gespräches über umstrittene theologische und religiöse Fragen gleichzeitig diese rein-philosophische These zur Diskussion zu stellen. Wenn Gerard Pistoris denn auch ihre Richtigkeit bestreitet, so musz er sich dabei einer ausschlieszlich philosophischen Beweisführung bedienen, die in keinerlei Zusammenhang mit reformatorischen Gedanken steht. Andererseits darf eine Untersuchung, die sich mit dem Inhalt und dem Charakter der *Disputatio* beschäftigt, das Vorkommen einer solchen These nicht einfach auszer acht lassen, als gehöre sie nicht dazu, und noch viel weniger ist man berechtigt, dem Gespräch einen durchaus ernsthaften Charakter zuzuerkennen und dann plötzlich diese These und den Teil der Diskussion, der sich darauf bezieht, als eine Art Spiel zu betrachten, indem man behauptet: „Der Streit aber über die These von der Ewigkeit der Welt scheint hier hauptsächlich nur ein Stechspiel zu sein, wie sehr dieses Thema auch von anderen ernst genommen wurde" [1]. Wenn Pistoris und Ludolphus nämlich während des Gespräches dieses Thema erörtern, so kann man beim besten Willen nicht einen neuen, abweichenden Ton vernehmen, der die Annahme eines derartigen Gegensatzes zwischen Spiel und Ernst auch nur im geringsten rechtfertigen könnte.

Die Frage erhebt sich denn auch, ob man, in Hinsicht auf die hier erörterten Schwierigkeiten nicht am besten die *Disputatio* einfach für das hält, was sie dem Brief an Aquensis zufolge ist: eine Schuldisputation, *disputatio scholastica,* die am 12. März 1523, das heiszt an dem Donnerstag nach dem dritten Sonntag in der Fastenzeit, im Groninger Dominikanerkloster stattgefunden habe, und bei der nicht nur die Klosterinsassen, sondern auch mehrere *extranei* zugegen gewesen seien und das Wort ergriffen hätten. Es musz dann zunächst untersucht werden, ob innerhalb des Rahmens der spätmittelalterlichen Klosterbräuche, wie diese etwa in Gesetzgebung, Kapitelbestimmungen usw. vorliegen und sich vielleicht auch aus anderen Quellen ergeben, für eine solche Disputation Raum gewesen sein kann. Gleichzeitig wird dadurch die geschichtliche Möglichkeit des Gespräches näher beleuchtet werden können.

Einer eingehenderen Untersuchung dieses Themas musz indessen die

[1] BRN VI, 379.

Bemerkung vorangehen, dasz wir über die Struktur und die Technik der mittelalterlichen Schuldisputation, namentlich der des Spätmittelalters, immer noch sehr dürftig unterrichtet sind. P. GLORIEUX, der sich in zwei Abhandlungen mit dem Gegenstand nur zum Teil, das heiszt mit der *Quaestio de quolibet* an den Universitäten — und auch mit dieser nur ausschlieszlich für das 13. Jahrhundert, — beschäftigt hat [1], ist der Ansicht, dasz die weitere Entwicklung der *Disputatio* noch einer näheren Untersuchung bedürfe, und macht dann auf die Schrift von GABR. LÖHR O.P. [2] aufmerksam, die dabei gute Dienste leisten könne. Im Gegensatz zu der Lehrtätigkeit mittelalterlicher Dominikaner an den Universitäten ist der Unterricht innerhalb der eigenen Ordensschulen, bei dem doch ebenso wie dort die *Disputatio* nächst der *Lectio* eine wesentliche Rolle gespielt haben musz, nach dem Werke von DOUAIS [3] niemals mehr auf Grund eines ausführlichen Quellenmaterials, wie es diesem Forscher zur Verfügung stand, untersucht worden. Auch diese Untersuchung wurde aber schon 1884 veröffentlicht, und sie beschäftigt sich hauptsächlich nur mit den Verhältnissen in französischen Klöstern, und zwar in den Jahren 1216-1342. H. M. FÉRET O.P. konnte denn auch in einem Zeitschriftenaufsatz des Jahres 1946 kaum andere Literatur zu dem Thema erwähnen, und namentlich für die Zeit des 15. und 16. Jahrhunderts stellte er ausdrücklich fest, dasz hier von der Forschung noch alles zu leisten sei [4]. Neuerdings erst hat auch LUDW. MEIER O.F.M. das Thema wiederum behandelt, indem er aus einer jetzt verschollenen Handschrift der Universitätsbibliothek in Münster erstmalig eine reiche Sammlung von dem 15. Jahrhundert angehörigen Thesen veröffentlichte, aus der einwandfrei hervorgeht, dasz in jenem Jahrhundert Disputationen auch auszerhalb des akademischen Lehrbetriebes, und zwar in den Ordens-

[1] P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1230 à 1320* (Bibliothèque Thomiste, 5). Kain 1925; DERS., *La littérature quodlibétique*, II (Bibliothèque Thomiste, 21; section historique, 18). Paris 1935. Man findet natürlich auch einiges bei FRIEDR. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht.* 3. Aufl., herausg. von R. LEHMANN. 2 Bde., Leipzig-Berlin 1919-1921, I 37 ff.

[2] G. M. LÖHR O.P., *Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert, nach den Angaben des P. Servatius Fanckel O.P.* (QF 21). Leipzig 1926.

[3] C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Prêcheurs au XIIIe et XIVe siècles (1216-1342)*. Paris-Toulouse 1884.

[4] H. M. FÉRET O.P., *Vie intellectuelle et vie scolaire dans l'ordre des prêcheurs*, in *Archive d'histoire dominicaine* 1, 1946, 6 Anm. 7, 12 u. 28.

schulen, namentlich denen der Dominikaner, stattgefunden haben [1]. Den näheren Beweis glaubt der Verfasser für die Dominikaner-Ordensschulen in Halberstadt, Soest, Bremen, Magdeburg, Dortmund und auch in Groningen bringen zu können [2]. Obwohl MEIER selbst wohl an erster Stelle an Anstalten zur wissenschaftlichen Ausbildung jüngerer Ordensmitglieder gedacht hat, bleibt in seinen Ausführungen leider doch ein wenig unentschieden, was man unter Ordensschulen dort genau zu verstehen hat. Es könnte ja sein, dasz die von ihm veröffentlichten Thesen wenigstens zum Teil auch dann in den genannten Klöstern verteidigt worden sind, wenn es dort solche Anstalten nicht gab.

Es steht nämlich fest, dasz während des ganzen Mittelalters die Dominikaner-Gesetzgebung vorschrieb, dasz es in jedem einzelnen Kloster — gleichviel, ob es unter seinen Insassen jüngere Ordensmitglieder, die ihre philosophische oder theologische Ausbildung dort erhielten, zählte oder nicht, — eine theologische Schule geben sollte, welche, wenn möglich, einen öffentlichen Charakter haben sollte, so dasz auszer den eigentlichen Klosterinsassen auch andere dem dort gegebenen Unterricht beiwohnen konnten [3]. Kein einziges Ordensmitglied, sogar der Prior nicht [4], wurde von diesem Unterricht befreit, und ohne einen Lektor konnte überhaupt eine neue Klostergründung nicht stattfinden [5]. Nun hat man allerdings schon sehr früh die jungen Ordensmitglieder zur weiteren philosophischen und theologischen Ausbildung in eigens dazu eingerichtete Konvente zusammengezogen [6], wo der für sie bestimmte Unterricht zweckmäsziger eingerichtet werden konnte, und man infolge dieser Konzentration von Kräften über einen ganzen Stab von fähigen Professoren verfügte. Trotzdem aber behielt auch jetzt jedes andere Kloster seine eigene Schule mit einem Lektor, dessen Aufgabe und Tätigkeit in allen Einzelheiten ordensgesetzlich geregelt wurden. Alle weiteren Vorschriften, die sich mit dem Leben des mittelalterlichen Dominikaners näher befaszten, wie z.B. die über die Liturgie, die Seelsorge, die Predigt usw., nahmen auf seine Pflicht, täglich dem Unterricht beizuwohnen,

[1] L. MEIER O.F.M., *Les disputes quodlibétiques en dehors des universités,* in *Revue d'Histoire ecclésiastique* 53, 1958, 404-442.

[2] *Ibidem,* 436 ff.

[3] Für die Hintergründe dieser Bestimmungen vergl. P. MANDONNET O.P., *La crise scolaire au début du XIIIe siècle et la fondation de l'ordre des frères-prêcheurs,* in *Revue d'Histoire ecclésiastique* 15, 1914, 34-49 und DERS., *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre.* 2 vol., Paris (1938), II 83-100.

[4] DOUAIS, *a.a.O.,* 25 ff.; FÉRET, *a.a.O.,* 16 ff.

[5] So schon die ältesten Konstitutionen des Ordens. FÉRET, *a.a.O.,* 11.

[6] Es sind dies die sogenannten *studia naturalium, artium* usw.

Rücksicht, und nur wer länger als 50 Jahre dem Orden angehörte, wurde allmählich davon befreit [1]. Bei dem allgemeinen Verfall der Ordensdisziplin und dem zahlenmäszigen Rückgang, die während des 14. und 15. Jahrhunderts infolge mehrerer Ursachen überall eintraten, wird man die hier geschilderten Vorschriften sehr oft nicht mehr in aller Strenge beobachtet haben, später aber, als die Klosterreformen des 15. Jahrhunderts ihre läuternde Wirkung getan haben, greifen sowohl die General- und Provinzialkapitel [2] wie auch die *Convocationes* der reformierten *Congregatio Hollandiae* [3] immer wieder auf die alten, offenbar auch weiter noch gültigen Bestimmungen zurück, indem sie alljährlich für jedes Kloster neben seinem festen, offiziellen Prediger auch einen Lektor ernennen, wiederholt seine Aufgabe näher beschreiben, oder angeben, was er zur Vermeidung von Überbürdung oder unerwünschter Zerstreuung und Zersplitterung unterlassen soll. Die Dominikaner-Gesetzgebung hat das Amt des Lektors schon sehr früh, und in den folgenden Jahrhunderten immer mehr, mit einem gewissen Glanz umgeben. Er ist mit dem *lesemeister* identisch, der in mittelalterlichen Urkunden so oft unmittelbar nach dem Prior oder Subprior als Mitunterzeichneter begegnet [4]. Er erfreute sich des *privilegium loci,* infolgedessen er am Tisch, im Chor und im Kapitelsaal vor allen anderen seinen Platz einnehmen durfte. „All dieses versetzte den Titelträger in

[1] Douais, *a.a.O.,* 12.

[2] So das erste Kapitel der neugegründeten *provincia Saxoniae,* Jena 1513. Vergl. G. M. Löhr O.P., *Die Kapitel der Provinz Saxonia im Zeitalter der Kirchenspaltung, 1513-1540* (QF 26). Vechta-Leipzig 1930, 16 f. Ebenso das folgende, Berlin 1514 (*ebenda,* 34). Alle folgenden Kapitel ernennen Lektoren.

Die Generalkapitel nach 1500 bestallen jeweils bei der Genehmigung neuer Gründungen gleichzeitig mit dem Prior auch einen Lektor. Reichert, *Acta capitulorum generalium O.P. 1501-1553,* 23, 63, 87, 107, 137, 167, 172 usw. Über die Aufgabe dieser Lektoren *ebenda,* 63.

[3] De Meyer, *La congrégation de Hollande,* 13 (*convocatio* 1465): über Amt und Aufgabe eines Lektors in den einzelnen Häusern. Wiederholt bestimmen auch die *convocationes* sein *privilegium loci* näher. *Ebenda,* 49, 179 u. 196.

[4] Es liegt eine solche Urkunde vor, „Groningen 1532 am Montag nach St. Johannes' Enthäuptung", die beginnt: „Wy broederen Laurens Laurencii, meister in der hilgher Schryft und prior des convents ten Jacopinen binnen Groeningen prediker oerdens, broeder Petrus van den Elburch, supprior, broeder Lutgher Emynghe leesmeister, *usw*". Meijer, *Het Jacopijnenklooster te Groningen,* in AAU 32, 1907, 86. Die Zurückhaltung von QE II, 54 und, abhängig von diesen, Meijer, *a.a.O.,* 24, die diesen Lutgher nicht mit dem Ludolphus der Groninger Disputation und mit dem Ludolphus von Emynghen, der vom Kapitel 1535 zum *praedicator generalis* ernannt wurde, zu identifizieren wagen, scheint uns ein wenig übertrieben.

eine besondere Lage. Er war dadurch der Berater seines Priors, sozusagen der offizielle Theologe des Klosters; (im Gegensatz zu den anderen Mitgliedern der Klostergemeinschaft) erhielt er leicht die Erlaubnis, Fleisch zu essen; er hatte eine eigene Zelle, in der er aus dem Stillschweigen Nutzen ziehen konnte, ohne das der Geist nicht intensiv und längere Zeit arbeiten kann; er war von bestimmten Teilen des Chorgebetes befreit; und wegen seines Amtes, besser gesagt wegen der Dienste, die er seinem Oberen leistete, war dieser sein Schuldner" [1]. Als aber die Klosterreform den infolge dieser Bevorzugung entstandenen Miszbräuchen ein Ende gemacht hatte, wurden jedoch das Amt und die Aufgabe des Lektors selbst ohne Einschränkung gehandhabt [2].

Wenn nun der Verfasser des Berichtes der Groninger Disputation für das Jahr 1523 einen Ludolphus als Lektor des Dominikanerklosters in seiner Vaterstadt nennt, so entspricht das durchaus dem, was eine andere unbedingt zuverlässige Quelle berichtet. Das Kapitel der *Provincia Germaniae Inferioris,* das am 7. September 1523 in Brügge abgehalten wurde, und dem auch das Groninger Kloster unterstand, bestätigte nämlich einen Träger dieses Namens als Lektor in Groningen [3], woraus sich also schlieszen läszt, dasz dieser wohl schon vorher dort als solcher tätig gewesen ist.

Was nun die weitere Einrichtung dieses klösterlichen Unterrichts betrifft, so wissen wir, dasz dieser, genau so wie an den Universitäten, während des Sommers zeitweilig eingestellt wurde. Es wurde auszerdem Rücksicht darauf genommen, dasz diejenigen, die ihm beizuwohnen hatten, sich gleichzeitig intensiv mit der Seelsorge beschäftigten, durch die sie zu bestimmten Zeiten noch mehr als sonst in Beschlag genommen wurden. Aus diesem Grunde fand auch während der Advents- und Fastenzeit eine kürzere Unterbrechung des Unterrichts statt, weil dann in den Pfarrkirchen oft täglich oder wenigstens jede Woche mehrmals gepredigt wurde und die Pfarrgeistlichen dazu meistens den Ordensklerus um Hilfe angingen [4]. Auszer den eigentlichen Unterrichtsstunden, den *lectiones,* kannte man die gleichfalls obligatorischen *collocutiones,*

[1] DOUAIS, *a.a.O.,* 32.

[2] Es verdient besonders Beachtung, dasz gerade eine Klosterreform, wie die *Congregatio Hollandiae* diese verfocht, zwar alle Miszbräuche, die mit dem Amt eines Lektors und seinen zahlreichen Vorrechten verbunden waren, zu beseitigen versuchte, das Institut selbst jedoch mit voller Kraft handhabte und es sogar festigte. Ein Beweis somit für die Bedeutung, die man ihm beilegte.

[3] QE II, 54.

[4] FÉRET, *a.a.O.,* 25.

collationes oder *repetitiones,* in denen die Hörerschaft des Lektors unter seiner Leitung oder auch ohne ihn die in den *lectiones* besprochene Materie noch einmal durchnahm, und schlieszlich die *disputationes.* Diese waren entweder die *disputationes ordinariae,* welche regelmäszig stattfanden und einzig die weitere Vertiefung in die bereits durchgenommene Materie bezweckten, oder die *disputationes sollemnes,* die weniger oft und nur aus besonderen Gründen oder aus festlichem Anlasz veranstaltet wurden, auch mehr noch als die *ordinariae* ein Spiel von Schlag- und Zungenfertigkeit darzustellen hatten und mit besonderer Feierlichkeit umgeben wurden. Letzteres versuchte man dann u.a. dadurch zu erreichen, dasz auch andere, die nicht zur Klostergemeinschaft gehörten, vornehme Geistliche oder weltliche Behörden, als Gast eingeladen wurden, dasz diese sich an der Diskussion aktiv beteiligten und dasz die Veranstaltung mit einem mehr oder weniger bescheidenen Festessen beschlossen wurde. Sowohl die *disputatio sollemnis* wie auch die *ordinaria* konnte entweder über eine einzige, zuvor bestimmte und bekanntgemachte These handeln, oder aber über mehrere, der freien Wahl und dem Interesse der Teilnehmer überlassene Themen, was dann zu dem Namen *disputatio de quolibet* Anlasz gab.

Nun fand eine solche feierliche Disputation auch an dem Tage statt, an dem in der Advents- und Fastenzeit der Unterricht unterbrochen wurde [1]. GLORIEUX, der nachweist, dasz gerade dann gleichfalls die akademischen *disputationes de quolibet* veranstaltet wurden, bestimmt den Termin noch ein wenig genauer, indem er mitteilt, dasz man in der Fastenzeit für diese Disputation einen Tag wählte, der zwischen dem Sonntag *Oculi,* das heiszt dem dritten Sonntag in der Fastenzeit, und Palmsonntag lag [2]. Weil es nun feststeht, dasz die Dominikaner ihren eigenen klösterlichen Unterricht in manchen Einzelheiten nach dem Muster der Universitäten eingerichtet haben, — wie dies allerdings auch umgekehrt wiederholt der Fall war, — so wird man nicht fehlgehen, wenn man annimmt, dasz sie sich auch für das, was die *disputatio sollemnis* in der Fastenzeit betrifft, diesem akademischen Brauch angeschlossen haben.

Man wird denn auch im Zusammenhang mit diesen Hintergründen das Datum, an dem das Groninger Gespräch geführt wurde, sehen müssen: der 12. März 1523 war nämlich der Donnerstag nach dem

[1] FÉRET, *ebenda,* der dort auf die Kapitelbestimmungen der französischen Provinz verweist.

[2] GLORIEUX, *La littérature quodlibétique II,* 9.

dritten Sonntag in der Fastenzeit und fällt also genau in die für eine *disputatio sollemnis* übliche Zeit.

Die Kapitel des Spätmittelalters weisen die Lektoren wiederholt darauf hin, dasz sie in ihrem Unterricht vor allem die Themen besprechen sollen, die zeitgemäsz und mehr auf die unmittelbare Seelsorgepraxis eingestellt seien [1]. Solche Bestimmungen scheinen vorauszusetzen, dasz der Lehrstoff, welchen die Lektoren, die selbst meist an den Universitäten ausgebildete Gelehrte waren, ihrer Hörerschaft darboten, oft zu schulmäszig, matt und trocken war, und dieser Fehler wird nicht nur ihrem eigentlichen Unterricht, sondern auch den Thesen, die sie in den Disputationen vorlegten, oft angehaftet haben. Wenn wir denn auch in dem Groninger Gespräch wiederholt auf Fragen der Schule, und nicht nur auf Themen, die von der Zeit eingegeben wurden, stoszen werden, so darf uns das nach dem vorhin Gesagten nicht wundernehmen. Auch wegen seines zum Teil schulmäszigen Inhalts nämlich wird man das Groninger Gespräch für eine spätmittelalterliche Schuldisputation halten müssen.

Was bei diesen klösterlichen Disputationen die Rolle des Priors war, läszt sich auch an Hand anderer Texte nicht genau bestimmen. Bei den akademischen Disputationen stand die Leitung der Diskussion den höchsten Amtsträgern zu, den *magistri et doctores,* schon bei den Disputationen aber in den Klosterschulen, wo jüngere Ordensmitglieder Unterricht erhielten, verfügte man, wie aus dem von MEIER gegebenen Beispiel in Soest hervorgeht [2], nicht immer über solche, und muszte man sich folglich mit *lectores* zufrieden geben. Und in den Klöstern, wo es auch solchen Unterricht nicht gab, galt der Lektor als höchste, offizielle Instanz für alle Sachen, die den Unterricht betrafen, so dasz er von selbst mit der Leitung der *disputatio* betreut wurde. Andererseits aber erteilen die mittelalterlichen Bestimmungen doch auch dem Prior bei der Einrichtung der oben geschilderten Klosterschule manchmal eine gewisse Autorität [3], so dasz es nicht befremdet, wenn auch jener bei der Disputation mitunter eine führende Rolle zu spielen scheint. Verwickelter konnte alles noch werden, wenn auch der Prior ein Mann der Wissenschaft und sogar *magister* oder *doctor* war, zumal das öffentliche Disputieren noch im 15. Jahrhundert als ein ausschlieszliches Vorrecht der

[1] DE MEYER, *La congrégation de Hollande,* 13; LÖHR, *Die Kapitel der Provinz Saxonia,* 34.

[2] MEIER, *Les disputes quodlibétiques en dehors des universités,* 437.

[3] DOUAIS, *a.a.O.,* 25 f.; FÉRET, *a.a.O.,* 24.

magistri galt [1]. Vielleicht dürfen wir denn auch in der Art, wie bei dem Groninger Gespräch die Rollen verteilt wurden, ein Beispiel dafür sehen, wie in solchen Fällen die Kompetenzen abgegrenzt wurden: der Prior trug die Verantwortung für die Vorbereitung und den Verlauf der Disputation, — wozu auch die Wahl der Thesen gehörte, — und war somit der *dominus quodlibetarius,* während der Lektor des Klosters als *responsalis* die Verteidigung der Thesen auf sich nahm und die gegen sie vorgebrachten Einwände zu widerlegen versuchte.

Auch das *impertinens physicale,* das heiszt die „nicht dazu gehörende naturphilosophische These", die den anderen Thesen als eine Art Anhang beigefügt wurde, deutet auf eine *disputatio scholastica;* denn es scheint, dasz gerade in diesen Gegenden bei den Disputationen der Schulen ein solcher Anhang akademischer Brauch gewesen ist [2].

Wenn man nun die ganze Art, wie in der Groninger Disputation die allgemeine Frage und die verschiedenen Thesen mit ihren jeweiligen *corrolaria* angegeben werden, mit den Thesen der in *Anhang II* (S. 186) wiedergegebenen Kölner Schuldisputation vergleicht, so fällt die Ähnlichkeit, obwohl letztere doch mehr als 100 Jahre früher stattfand, dennoch sofort in die Augen. Auch dort werden nämlich nach der allgemeinen Frage mehrere auf nähere Einzelheiten eingehende Thesen vorgelegt, denen jeweils zwei oder drei *corrolaria* beigegeben werden, während ebenfalls eines der letzten *corrolaria* die allgemeine Frage buchstäblich und zwar in bejahendem Sinne wiederholt. Zieht man dabei noch den schematischen Aufbau der Disputation in Betracht, die den einzelnen Rednern nur einmal das Wort erteilt, so liegt die Annahme, dasz hier eine wirkliche *disputatio scholastica* vorliegt, doch wohl sehr nahe. Dasz die verschiedenen Schwierigkeiten, die bei einer anderen Deutung des Gespräches sich ergeben und in diesem Kapitel erörtert wurden, durch diese Annahme restlos gelöst werden, kann ihre Richtigkeit nur bestätigen.

Man hat sich dann aber auch darauf gefaszt zu machen, dasz nicht alles, was während eines solchen Gespräches von den Teilnehmern behauptet wird, von vornherein als ihre ernsthafte Meinung betrachtet werden kann. Es handelte sich bei der mittelalterlichen Schuldisputation nun einmal oft mehr um eine gewisse Schlagfertigkeit, die es verstand, den Gegner aus seinem Gleichgewicht zu bringen und ihn die Fassung verlieren zu lassen, als um eine genaue Formulierung oder richtige

[1] DE MEYER, *La congrégation de Hollande,* 97.
[2] QE II, 54.

Schluszfolgerung. Das gilt nicht nur für diejenigen, die Einwände erhoben, sondern auch für den, der diese zu widerlegen hatte. Es ist denn auch durchaus möglich, dasz eine und dieselbe Person für einen Augenblick eine Meinung bestreitet, deren Richtigkeit sie bei dem nächsten Einwand wiederum ohne weiteres voraussetzt. Eine eingehendere Untersuchung des gedanklichen Inhalts der Disputation, welche uns hier beschäftigt, wird auf ihren teilweisen Spielcharakter denn auch immer wieder Bedacht nehmen müssen.

Der Verfasser der Widmungsvorrede an Petrus Aquensis legt den Lesern seine Schrift ohne Vorbehalt als einen Bericht über gewisse Ereignisse vor, die sich so, wie er sie darstellt, abgespielt hätten. Er gibt genau Zeit und Ort der Handlung an und nennt die Namen derer, die sich an dem Gespräch beteiligt hätten. Indem er auf gewisse geschichtliche Tatsachen innerhalb seiner Vaterstadt hinweist, beabsichtigt er, andere zu einer intensiveren Pflege der *bonae litterae* anzuregen. Er zeigt dabei sogar einen gewissen kritischen Sinn, indem er nämlich ausdrücklich erklärt, dasz nicht alles in seinem Bericht sich genau nach seiner Darstellung zugetragen habe: gelegentlich habe er sich Hinzufügungen erlaubt. Ein derartiges Selbstbekenntnis des Verfassers wäre unverständlich, wenn man annehmen möchte, dasz er den ganzen Bericht erdichtet und letzten Endes nichts anders als eine frei erfundene literarische Arbeit verfaszt habe.

Andererseits aber ist es ebenso unwahrscheinlich, dasz die Dominikaner gegen die Schwierigkeiten ihrer Gegner so wenig einzuwenden gewuszt hätten wie der Berichterstatter wiederholt vorzuschützen scheint. Dasz er dabei die Absicht gehabt hätte, sie lächerlich zu machen, braucht man daraus indes nicht zu schlieszen. Sein auf den ersten Blick ein wenig befremdendes Verfahren den Dominikanern gegenüber läszt sich, so glauben wir, aus dem Ziel, das er sich mit seiner Schrift gesteckt hatte, befriedigend erklären; denn er hatte nicht vor, von all dem, was bei dem Gespräch von sämtlichen Rednern vorgebracht worden war, einen vollständigen und nichts auszer Betracht lassenden Bericht zu erstatten. Seiner eigenen Aussage in der Widmungsvorrede zufolge war seine einzige Absicht, den Nachweis zu bringen, dasz es in Groningen Förderer der *bonae litterae* gebe, die gelegentlich einer Schuldisputation ihre Gesinnung durch gewisse Äusserungen gezeigt hätten. Was diese Humanisten dabei vorgebracht hatten, konnte für andere ein Beispiel oder eine Anregung sein, so dasz es in seinem Bericht ausführliche Erwähnung fand. Die Ansichten und Behauptungen der Dominikaner aber,

die wohl kaum als Vertreter humanistischer Gedanken gelten konnten, waren für ihn weit weniger wichtig und blieben deshalb in seiner Darstellung grösztenteils unberücksichtigt.

Dadurch aber, dasz der Verfasser nun so verfuhr, ist sein Bericht gewissermaszen zu einer Tendenzschrift geworden, die man nur noch unter gewissen Voraussetzungen als eine Wiedergabe geschichtlicher Tatsachen betrachten kann und somit als Quelle verwenden darf. Dasz er gelegentlich Hinzufügungen und Auslassungen vorgenommen hat, steht fest, es läszt sich aber keineswegs genauer bestimmen, wo diese vorliegen, und man ist sogar versucht, anzunehmen, dasz er sich auszerdem bei den Teilen des Gespräches, die er selbst für weniger wichtig hielt, gelegentlich Zusammenfassungen erlaubt hat. Seiner Mitteilung, dasz im Groninger Dominikanerkloster am 12. März 1523 eine Schuldisputation stattgefunden habe, kann man ohne weiteres Glauben beimessen; denn die Möglichkeit wenigstens einer solchen wird durch unsere obigen Darlegungen bestätigt. Dasz, wie der Verfasser weiter berichtet, bei dieser Gelegenheit von den nicht zu den Dominikanern gehörenden Gästen humanistische Ideen verfochten worden seien, ist ebenso anzunehmen, weil jene ja zur Beteiligung an dem Gespräch von einem Humanisten wie Frederiks besonders ermuntert worden waren. Mit weiteren Schluszfolgerungen aber käme man bereits in den Bereich der Vermutungen und des mehr oder weniger Wahrscheinlichen oder Fragwürdigen. Und die ganze Schrift ist schlieszlich eher als eine Erläuterung dessen, was aus anderen Quellen bereits hervorgeht, zu betrachten, als dasz sie selbst noch viele neue, einwandfrei feststehende Tatsachen aufdeckte.

Lokalkolorit, das den Eindruck der geschichtlichen Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit steigern könnte, begegnet in dem Bericht nur selten. Die Erwähnung Reuchlins, mehr als acht Monate nach seinem Tode am 30. Juni 1522 [1], bezeugt, wie sehr sein Auftreten auch im hohen Norden Widerhall gefunden hatte. Beiläufig berichtet Laurentius, dasz in seinem Kloster ein Neugeweihter sei, der „heute in vier Tagen", das heiszt am Sonntag *Laetare,* seine Primiz feiern werde [2]. Timmermans'

[1] BRN VI, 572.

[2] Im Bistum Utrecht fanden sechsmal im Jahr Weihen statt: an den beiden Samstagen nach Aschermittwoch und nach Sonntag *Laetare,* am Karsamstag und an den Samstagen nach Pfingsten, nach dem Feste Kreuzerhöhung und nach dem Feste der heiligen Lucia. R. Post, *Het aantal wijdelingen in de zestiende eeuw,* in AAU 66, 1947, 110. Der in der Groninger Disputation gemeinte Primiziant wird also am Samstag nach Aschermittwoch, dem 21. Februar, geweiht sein, und der Zusammenhang, in dem er zur Sprache kommt, unterstellt, dasz er seit seiner

Darlegungen befassen sich gelegentlich mit der groszen Zahl von Fest- und Feiertagen, die in jener Zeit üblich waren [1], und eine Äusserung Lesdorps spielt auf die häufigen Konkubinate der Geistlichen an [2]. Es ist also nur sehr wenig, zu wenig, als dasz dadurch der Zweifel an dem geschichtlichen Wert des Berichtes in anderer Hinsicht völlig beseitigt werden könnte.

Weihe noch überhaupt nicht zelebriert habe, auch nicht privat. Wir haben hiermit einen kleinen Hinweis auf die mittelalterlichen Gewohnheiten bezüglich des Zelebrierens der Priester.

[1] BRN VI, 566.

[2] *Ibidem*, 575.

5. KAPITEL

DIE ALLGEMEINE FRAGE UND DIE ERSTE THESE: *Der Dominikanerorden und Luther vor 1523, — trotz Bekanntschaft mit Luther wählen die Groninger Dominikaner ein neutrales Thema: das Königtum Christi, — Geschichte und theologischer Inhalt dieser Frage, — das Königtum Christi bei Jacques Almain, in dem Groninger Gespräch und bei Luther vor 1523.*
DIE FRAGE DER ARMUT CHRISTI.

Die bisherige Untersuchung war in erster Linie bestrebt, das Groninger Gespräch in die doppelte Welt zu rücken, die bei einer näheren Prüfung seiner Hintergründe von selbst hervortritt. Achtet man nämlich vor allem auf die Teilnehmer, die nicht dem Dominikanerorden angehörten, und auf die Ideen, welche in ihrem Kreise lebten, so deutet alles darauf hin, dasz hier Humanisten zu Wort gekommen sind. Die Widmungsvorrede des anonymen Verfassers, dessen ganze Sympathie doch letzten Endes die Nichtdominikaner haben, bringt Gedanken zum Ausdruck, die unzweideutig vom Humanismus befruchtet wurden, und die nach seiner festen Überzeugung durch die Veröffentlichung seiner Schrift noch gefördert werden können. Gleichzeitig aber hat das vorhergehende Kapitel nachgewiesen, dasz der unmittelbare Anlasz zu dieser Begegnung in einer scholastischen Schuldisputation gesucht werden musz. Zwei Welten sind sich hier also begegnet: die Scholastik und der Humanismus, und nach dem Urteil des Verfassers könne man dieser Begegnung einen gewissen Erfolg nicht absprechen, was aber allerdings mehr den Humanisten als den Dominikanern zu verdanken sei. Spuren eines Interesses für Luther oder seines Einflusses haben sich indessen bei unserer Untersuchung bis jetzt noch nicht herausgestellt.

Hier musz nun aber die Frage erörtert werden, ob die Veranstalter dieser Disputation vielleicht doch nicht durch den Inhalt der von ihnen vorgelegten Thesen Anlasz gegeben haben, dasz es während des Gespräches zu gewissen Äuszerungen gekommen ist, die in irgendeiner Weise mit den Ansichten Luthers verwandt waren. Mit anderen Worten: wird man vielleicht nicht feststellen müssen, dasz die Thesen, welche die Dominikaner hier vertreten, inhaltlich schon Rücksicht auf bestimmte Meinungen Luthers nehmen und gerade deshalb gewisser-

maszen eine neue Aktualität und Lebensnähe erhalten hatten? Oder findet das Interesse, das die Teilnehmer an dem Gespräch diesen Thesen entgegenbringen, eine befriedigende Erklärung in dem, was um 1520 unter Theologen, die noch keineswegs Rücksicht auf Luther nahmen, lebte oder jedenfalls in der damaligen Theologie meistens noch Beachtung und Erwähnung fand? Mit diesen Fragen werden sich die beiden folgenden Kapitel näher befassen.

Wenn sich aber auch herausstellen sollte, dasz die Thesen der Dominikaner solche Aktualität in bezug auf Luther vermissen lassen, so kann immer noch die Frage aufgeworfen werden, ob nicht vielleicht trotzdem die Diskussion sich anläszlich dieser Thesen gelegentlich mit Luther oder mit irgendeiner der von ihm vertretenen Meinungen beschäftigt habe. Diese Frage bildet den Gegenstand des letzten Kapitels.

Das Generalkapitel der Dominikaner, das am 24. Mai 1523, das heiszt also nur wenige Monate nach dem Groninger Gespräch in Valladolid abgehalten wurde, war das zweite nach dem ersten Auftreten Luthers im Jahre 1517. Vorsitzender war der Ordensgeneral Garcia de Loaysa [1], ein Spanier, der von dem vorangehenden Kapitel (Rom, 1518) zum Nachfolger des Cajetanus Thomas de Vio gewählt worden war, und auch die weiteren Teilnehmer vertraten nur drei spanische, drei italienische und zwei fransösische Provinzen nebst der portugiesischen. Alle anderen Provinzen fehlten. Trotzdem aber hat dieses so einseitig zusammengesetzte Kapitel sich erstmalig mit Luthers Auftreten beschäftigt und den Ordensmitgliedern ans Herz gelegt, seinen Lehrmeinungen gegenüber, „die, während sie sich allmählich verbreiteten, zu einer solchen allgemeinen Zerstörung geführt haben und die Kirche mit Vernichtung und Untergang bedrohen", die Rechtgläubigkeit zu verteidigen [2]. Diese Beschäftigung mit Luther, und dazu in einer Versammlung, deren Teilnehmer doch fast ausschlieszlich die südeuropäischen Provinzen vertraten, zeigt deshalb um so deutlicher, wie sehr man sich im Orden im Frühjahr 1523 schon überall über das Auftreten Luthers Sorgen machte [3].

[1] Er war General von 1518 bis 1524 und wurde 1525 Bischof von Osma. Als Beichtvater Karls V. hatte er groszen Einflusz auf die spanische Politik, und Erasmus zufolge ging der anti-erasmianische Geist in Spanien auf ihn zurück. Vergl. ALLEN VII, 1903. 12 und IV, *appendix* XV, S. 620.

[2] REICHERT, *Acta capitulorum generalium O.P. 1501-1553,* 186 f.

[3] Siehe für das Folgende P. KALKOFF, *Zu Luthers römischem Prozesz. Der Anteil des Dominikanerordens an der Bekämpfung Luthers während des Ablaszstreites,* in

Als dieser übrigens zum ersten Male in die Öffentlichkeit trat, war der Dominikanerorden dabei in der Person des Ablaszpredigers Johann Tetzel schon aus nächster Nähe beteiligt gewesen [1], und für dessen Provinzial Hermann Rab, der von 1516 bis zu seinem 1534 erfolgten Tode die *provincia Saxoniae* verwaltete [2], war der Konflikt, in den sein Untergebener geraten war, eine Sache andauernder Sorge geworden. Die Tätigkeit des ehemaligen *procurator generalis* des Ordens, des Deutschen Nikolaus von Schönberg, spielte sich im Jahre 1517 und unmittelbar darauf zwar hauptsächlich in der Verborgenheit der päpstlichen Diplomatie und Politik ab [3], so dasz sie wahrscheinlich zu wenig Aufsehen erregte, als dasz sie vor der Öffentlichkeit deutlich mit Luther im Zusammenhang gestanden hätte. Das Gegenteil gilt aber für Kardinal Cajetanus, bis vor kurzem General des Ordens (1508-1518), der jetzt als anerkannter Theologe Luther im eigenen Lande begegnen und bekämpfen, und der auch bei den bald von Rom gegen Luther zu treffenden Masznahmen eine wichtige Rolle spielen sollte [4]. Ein weiteres hervorragendes Mitglied des Ordens war der *magister sacri palatii*

Zeitschrift für Kirchengeschichte 31, 1910, 368-414; 32, 1911, 1-67; 33, 1912, 1-72. Die Ansichten dieses Autors beruhen aber wiederholt mehr auf Vermutungen als auf Tatsachen, so dasz man gut daran tut, die Kritik an seinen Veröffentlichungen, die u.a. von N. Paulus in *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 33, 1912,843 und 46, 1926, 417 geübt wurde, zur Kenntnis zu nehmen. Vergl. auch De Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain,* 218 und *passim,* und G. Löhr, *Die Kapitel der Provinz Saxonia,* 39*.

[1] N. Paulus, *Johann Tetzel, der Ablaszprediger.* Mainz 1899; P. Mandonnet O.P., *Jean Tetzel et sa prédication des indulgences,* in *Revue Thomiste* 7, 1899, 481-496; 8, 1900, 178-193; N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther,* 1-9.

[2] Paulus, *Die deutschen Dominikaner,* 9-15.

[3] W. Buddee, *Zur Geschichte der diplomatischen Missionen des Dominikaners Nikolaus von Schönberg bis zum Jahre 1519.* Greifswald 1891; A. Walz O.P., *Zur Lebensgeschichte des Kardinals Nikolaus von Schönberg O.P.,* in *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge.* 2 vol., (Bibliothèque Thomiste, 13-14) Paris 1930, II 371-387. Vergl. ALLEN II, 450. 29 Anm., V, 1466. 50 Anm., 1470. 48. Ambrosius Gumppenberg, durch den Erasmus mit Cajetanus zusammengebracht wurde (ALLEN IX, 2619 Einl.), liesz den Rotterdamer Humanisten am 21. August 1535 wissen: „Nikolaus von Schönberg hält grosze Stücke auf Dich und hat gesagt, dasz er seine und Deine Angelegenheiten überall fördern wolle; denn er ist jemand, der wenig Worte macht, gelehrt und rechtschaffen, und der Einfluszreichste des heiligen Kollegiums", ALLEN XI, 3047. 40 ff.

[4] J. F. Groner O.P., *Kardinal Cajetanus, eine Gestalt aus der Reformationszeit.* Fribourg 1951.

Silvester Prierias, der als offizieller theologischer Berater des Papstes und *librorum censor* für die Stadt Rom den ganzen Verlauf des Prozesses gegen Luther aus der Nähe verfolgt hatte und auch an der Vorbereitung und der Bekanntmachung der päpstlichen Bullen *Exsurge Domine* und *Decet Romanum* einen tätigen Anteil genommen hatte. Auch der Dominikaner Cyprianus Benetus, der in Rom bei der Verbrennung von Schriften Luthers eine Predigt hielt, hatte an diesen Vorbesprechungen teilgenommen. Die Theologen, die vor 1523 in Italien gegen Luther zur Feder griffen, sind übrigens grösztenteils gerade Dominikaner gewesen: nächst Cajetanus, Prierias und Benetus auch noch Isidorus de Isolanis, Ambrosius Catharinus und Thomas Radinus [1]. Und auch in Deutschland haben neben dem Weltgeistlichen Johann Eck vor allem die Dominikaner sofort in Wort und Schrift den Kampf gegen den Reformator eröffnet [2]. Hier ist in Köln Jakob Hoochstraten, obwohl sein eigener Konflikt mit Reuchlin immer noch kein Ende nimmt, doch schon gleichzeitig mit Konrad Köllin [3] und Bernhard von Luxemburg der Vorkämpfer der Rechtgläubigkeit. Sein Einflusz auf die Masznahmen, welche von der dortigen Universität schon früh gegen Luther getroffen werden, ist unverkennbar, und bald wird er sich auch an dem, was die Löwener Universität gegen diesen unternimmt, beteiligen [4]. Die theologische Fakultät in Löwen ist besonders wachsam und aktiv [5], und ihr gehören u.a. die Dominikaner Eustachius van Sichem und Vinzent Dierckx an, von denen der letztere, nach der von Erasmus wiederholt mit sichtlichem Vergnügen gegebenen Schilderung [6], 1520 in Dordrecht nach einer Predigt unter groszer Schande in einen Krawall des Pöbels geriet. Die Dominikaner in den Haag scheinen im gleichen Jahre ebenfalls schon gegen reformatorische Bestrebungen in die Schranken getreten zu sein [7], und wenig später hielt sich auch Dierckx in ihrer Stadt

[1] Fr. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers* (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, 8). Freiburg i.Br. 1912.

[2] Paulus, *Die Dominikaner im Kampfe gegen Luther,* passim.

[3] H. Wilms O.P., *Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin* (QF 39). Köln 1941.

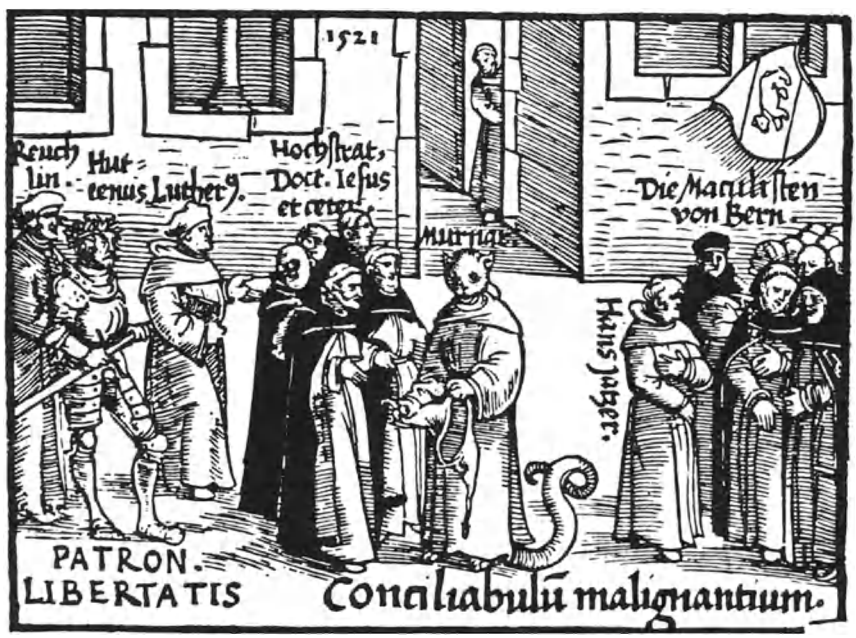
[4] K. Blockx, *De veroordeling van Maarten Luther door de theologische faculteit te Leuven in 1519* (Verhandelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Klasse der letteren, 31). Brussel 1958, 101 f., u.a.

[5] De Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain,* 187 ff.

[6] ALLEN IV, 1164. 73, 11. 65. 6, 1186. 17, 1196. 23 u. 145.

[7] ALLEN IV, 1092. 6.

History Von den fier ketzren Prediger ordens der obseruantz zů Bern jm Schweytzer land verbrant/ in dē jar nach Christi geburt. M. C C C C. ix. vff dēnechstē donderstag nach pfingstē.



Ein kurtzer begriff unbillicher frevel handlung Hochstrats/ Murnars/ Doctor Jhesus/ vñ irer anhenger/ wider den Christlichen Doctor Martin Luther/ von alle liebhaber Euangelisther lere.

Abb. III

Titelseite der Schrift gegen Hoochstraten, Murner u.a., von einem anonymen Reformator 1521 bei Joh. Prüsz in Straszburg herausgegeben zusammen met einem Neudruck des Pamphletes, das Murner selbst 1509 gegen die Dominikaner in Bern verfaszt hatte. Diese hatten sich damals des Laienbruders Hans Jetzer bedient, um mit seinen angeblichen Visionen gegen die von den Franziskanern verteidigte Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariä Propaganda zu treiben; daher der Name *Maculisten*. Es kam zu einem kirchlichen Prozesz, dem sogenannten Jetzerprozesz, der 1509 mit der Verbrennung von vier Dominikanern endete.
Auf obigem Bild ist der Franziskaner Murner, in der Gesellschaft von Hoochstraten u.a., inzwischen von Ankläger selbst ebenfalls zum Beklagten geworden. Der „Doct(or) Iesus" ist der hier mit seinem Spitznamen bezeichnete Dominikaner Johann Burchard aus Straszburg, auch anderswo von Humanisten und Reformatoren verspottet. Links Reuchlin, hier als Parteigenosse Luthers und Huttens dargestellt. Rechts die *Maculisten von Bern* mit Hans Jetzer im Vordergrund.

auf, um hier mit Hilfe des Karmeliters Nikolaus von Egmond lutherische Schriften zu verbrennen [1]. Die Dominikaner in den Nördlichen Niederlanden, die in diesen Jahren zusammen mit denen aus dem Süden die *provincia Germaniae Inferioris* bilden, müssen übrigens vor 1523 auch in anderer Weise die reformatorische Bewegung schon kennengelernt haben: in der Person des „lutherischen Mönchs" Wouter aus dem Utrechter Kloster besitzen sie nämlich in ihren Reihen einen frühen Apostaten, der schon um das Jahr 1510 gewagte Thesen zu verbreiten versucht hatte und zehn Jahre später in Delft als Laie gekleidet die neue Lehre öffentlich förderte [2].

Man musz solche Tatsachen beachten, wenn man sich darüber vergewissern will, dasz die Groninger Dominikaner, die im Jahre 1523 bestimmte theologische Fragen zur Diskussion stellten, auch wenn sie damals in ihrer unmittelbaren Umgebung den Spuren der Reformation noch nicht begegnet sein sollten, trotzdem aber über das, was um 1523 die theologische und überhaupt die christliche Welt bewegte, nicht völlig unwissend gewesen sein können. Es ist nicht anzunehmen, dasz ihr Prior Laurentius während seines Aufenthaltes in Löwen darüber nicht zahlreiche Einzelheiten erfahren hätte. Und es musz doch in Groningen vor 1523 schon etwas von den Beschlüssen des Wormser Reichstags (1521), von den ersten Plakaten Karls V. und von den päpstlichen Bullen gegen Luther aus den Jahren 1520 und 1521 bekannt gewesen sein. Darum ist es um so auffallender, dasz in dem Groninger Gespräch ein so durchaus neutrales Thema zur Diskussion gestellt wird, das zwar in früheren Jahrhunderten einmal zeitgemäsz gewesen war, jetzt aber nur noch eine Frage der Schule bildete:

> War Christus, der Gebenedeite, von seiner Geburt an, gleichzeitig Priester und Kaiser (*Imperator*), und hat Er dies durch sein Leiden verdient?

Man vermiszt in dieser Frage in der Tat alle Spuren der Schwierigkeiten, die 1523, das heiszt fünf Jahre nach dem ersten Auftreten Luthers, die Geister beschäftigten [3]. Und man braucht die Fragen, welche bei dem Groninger Gespräch diskutiert werden, nur mit den Thesen zu vergleichen, die von demselben Prior Laurentius kaum drei

[1] ALLEN IV, 1186. 15 ff.

[2] CIN IV, 18 f. Vergl. *ebenda* I, 498 und *Kerkhistorisch Archief* 1, 1857, 54. Siehe auch J. LINDEBOOM, *De confessioneele ontwikkeling der Reformatie in de Nederlanden.* 's Gravenhage 1946, 4, 36 ff.

[3] POST, *Godsdienstgesprek,* 116.

Jahre später gelegentlich des Religionsgespräches in Jemgum und Oldersum vorgelegt wurden, um sofort den wesentlichen Unterschied zu erkennen und festzustellen, dasz Laurentius in jenem Augenblick wenigstens die aktuellen Fragen der Zeit genau kannte. Da behauptete er:

1) Wegen unserer Sündhaftigkeit brauchen wir Mittler, um Gottes Gnade zu erwerben.

2) So wie Christus ein Mittler zwischen Gott und dem Menschen ist, so ist Maria das zwischen Christus und dem Menschen.

3) Christus ist ein Richter: deshalb müssen zwischen Ihm und uns die Heiligen sich als Mittler betätigen.

4) Der Glaube ohne die Werke kann uns nicht selig machen.

5) Hergebrachte Gewohnheiten, die in der Kirche jahrhundertelang gelebt haben, müssen aufrechterhalten werden [1].

Die Frage, welche hier von den Dominikanern vorgelegt wird, zerfällt in zwei Teile: 1) war Christus von seiner Geburt an, mit anderen Worten schon während seines Erdendaseins nicht nur Priester, sondern auch *imperator,* das heiszt Kaiser oder König, und 2) hatte Er dies durch sein Leiden verdient?

Der letztere Teil findet im Laufe der folgenden Diskussion nur sehr wenig Beachtung, und was den ersten betrifft, so herrschte über die priesterliche Würde Christi nur geringe Meinungsverschiedenheit, so dasz auch hierüber nur ausnahmsweise und ganz kurz gesprochen wird. Der Kardinalpunkt ist schlieszlich die Frage, ob Christus nach seiner Geburt Kaiser oder König gewesen ist, und was dieses Königtum genau bedeutet hat.

Als eigentliches und selbständiges theologisches Problem ist diese Frage erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden [2], und

[1] *Een antwoort op de disputacie ghedruct in de naem Juncker Ulricx,* Bl. 18a ff., 23a ff., 47a ff., 55a ff. und 69a ff.

[2] Das Thema wurde wiederholt von J. Leclercq O.S.B. behandelt: *La realiza de Jesu Christo en las obras de S. Tomàs,* in *Ciencia Tomista* 59, 1940, 144-156; *L'idée de la royauté du Christ dans les lettres des papes du XIIIe siècle,* in *Revue historique du droit* 21, 1942, 112-120; *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle* (L'Église et l'état au moyen âge, 5). Paris 1942, 98-105; *L'idée de la royauté du Christ au XIIIe siècle,* in *L'Année théologique* 5, 1944, 218-242; *Le sermon sur la royauté du Christ au moyen âge,* in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 14, 1943-1945, 143-180; *L'idée de la royauté du Christ au XIVe siècle,* in *Miscellanea Pio Paschini, Studi di Storia ecclesiastica.* 2 vol. (*Lateranum,* Nova Series 14-15, 1948-1949), Romae 1948-1949, I 405-425; *L'idée de la royauté du Christ pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire,* in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 17, 1949, 249-265; *L'idée de la Seigneurerie du Christ au moyen âge,* in *Revue d'Histoire ecclésiastique* 53, 1958, 57-68.

zwar hauptsächlich aus doppeltem Anlasz. Als nämlich die Bettelorden mit ihrem Ideal einer absoluten Armut, für das sie sich auf das Beispiel des irdischen Lebens Christi berufen zu können glaubten, von seiten des damaligen Weltklerus auf Widerstand stieszen, wurden sie von mehreren Theologen darauf hingewiesen, dasz Christus während seines Erdendaseins nicht nur Besitzer einiger zeitlicher Güter, sondern auch Universalherr sämtlicher geschaffenen Güter gewesen sei. Aus den Kreisen der Mendikanten, namentlich vom heiligen Bonaventura, scheint hierauf erwidert zu sein, dasz man zu unterscheiden habe zwischen einem Königtum *de iure,* von Rechts wegen, und dem *in exercitio,* das heiszt dem faktisch ausgeübten Königtum: Christus nun sei zwar mit vollem Recht Universalherr sämtlicher zeitlichen Güter gewesen, um aber die Welt durch seine Selbstverleugnung zu erlösen und den Menschen ein Beispiel der Loslösung von allem Irdischen zu geben, habe Er auf die Ausübung seiner Rechte verzichten wollen und eine absolute Armut gepredigt. Er habe betonen wollen, dasz sein Reich ausschlieszlich einen geistlichen Charakter besitze.

Daneben hatte man den Konflikt zwischen *Imperium* und *Sacerdotium,* zwischen Staat und Kirche, der schon seit zwei Jahrhunderten die Kirchenpolitik oft beherrscht hatte, erst jetzt aber bei den Theologen eine besondere Beachtung erhielt und dadurch in dem theologischen Schrifttum der Zeit seinen Niederschlag fand [1]. Die Verteidiger der direkten zeitlichen Gewalt des Papstes versuchten nämlich, ihre Meinung oft damit zu begründen, dasz der Papst der *vicarius* und Statthalter des irdischen Christus sei, der gleichzeitig Priester und König gewesen sei und diese beiden Prärogativen seinem Stellvertreter auf Erden übertragen habe. Nachdem die Kämpfe zwischen Bonifaz VIII. und Philipp IV. und zwischen Johannes XXII. und Ludwig dem Baier sich gelegt hatten, wurde die Frage vom Königtum Christi erneut aktuell, sobald in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts die grosze abendländische Kirchenspaltung entstand. Im Gegensatz aber zu dem Zeitalter des Kampfes zwischen *Imperium* und *Sacerdotium,* wo sie die Grundlage für die Frage bildete, welche Macht dem Papst als *vicarius Christi* über die weltlichen Fürsten zustehe, und was das Verhältnis zwischen Papst und Kaiser sei, wurde sie jetzt vor allem deshalb erörtert, weil man durch sie die innere Struktur der Kirche selbst und damit ihren monarchischen Charakter beleuchten und das Verhältnis

[1] J. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel* (Spicilegium sacrum Lovaniense, 8). Louvain-Paris 1926.

zwischen Papst und Kardinälen, zwischen Papst und Konzil genauer bestimmen konnte. Trotzdem aber behaupteten sich auch in den folgenden Jahrzehnten die früheren Betrachtungen; denn die Kirchenspaltung und die Besprechungen während des Konzils von Konstanz, das die Einheit wiederherstellte (1414-1418), hatten deutlich gezeigt, wie sehr für das Papsttum die Stütze der weltlichen Gewalt damals unentbehrlich war. Erst das Ansehen, dessen sich der Kaiser erfreute, und seine politische Tätigkeit hatten das Konzil, dem die Beseitigung des Schismas zu verdanken war, überhaupt ermöglicht. Auch der Verlauf des späteren Konzils von Basel, das 1431 eröffnet wurde und erst 1445 nach Überwindung vieler Schwierigkeiten in Florenz zum Abschlusz gelangte, bezeugte, wie ohne die Mitwirkung der Fürsten kaum etwas erreicht werden konnte, und die dort versammelten Konzilienväter versuchten denn auch immer wieder, jene zu bewegen, ihre Partei und nicht die des Papstes zu ergreifen, damit dieser nur um so eher in die Vorschläge des Konzils einwilligen würde. Aus all dem geht hervor, dasz die Theologie des 15. Jahrhunderts immer noch Anlasz hatte, sich mit dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat eingehend zu beschäftigen, und dasz sie auch aus diesem Grunde die Frage vom Königtum Christi noch zu erörtern hatte.

So kann man also sagen, dasz die Frage für die Theologie des anfangenden 16. Jahrhunderts kein neues und aktuelles Problem darstellte, es wäre aber verfehlt, daraus schlieszen zu wollen, dasz es im Zeitalter der Reformation, wo andere Fragen mehr zeitbedingt waren, aus dem theologischen Schrifttum verschwunden sei. Der Löwener Theologe Johannes Driedo aus Turnhout (1480-1535), der in dem für Erasmus so kritischen Jahre 1520 von diesem als ein Mann „rei theologicae cum primis peritus" [1] gerühmt wurde, befaszte sich zehn Jahre nach dem Groninger Gespräch mit demselben Thema und leugnete das Königtum Christi in dem von den Groninger Dominikanern vertretenen Sinne [2]. Ein Jahr früher als Driedo hatte übrigens der spanische Dominikaner Francisco de Vitoria (1483/86-1546), der sich doch des Rufes eines fortschrittlichen Theologen erfreute und wegen seiner Sprache und besonderer Gelehrtheit als Humanist angesehen werden musz, in seiner *Relectio de potestate ecclesiae* (1532) genau dieselbe Meinung ausge-

[1] ALLEN IV, 1163. 12.

[2] *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri quatuor.* Lib. 3, tract. 2, cap. 10, pars 1, in *Opera Omnia.* 4 vol., Lovanii 1566-1572, I. Eine gute Übersicht über die ältere und neuere Literatur bezüglich Driedos bringt J. ÉTIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes.* Louvain-Gembloux 1956, 105 ff.

sprochen [1]. Und 1538 sollte Albertus Pighius (um 1490-1542), der 1525 bei der theologischen Fakultät in Löwen so kräftig für den lutheranischer Ansichten verdächtigen Erasmus in die Bresche getreten war [2] und nachher als Kontroverstheologe den Lutheranern so weit entgegenkam, dasz seine eigene Orthodoxie dadurch gefährdet wurde, sich wiederum in positivem Sinne zu der Frage äuszern [3].

Das Problem hat sich denn auch, wenn nicht schon früher, gerade im 16. Jahrhundert zu einer charakteristischen und klassischen Frage der Schule entwickelt, mit der die meisten Theologen der Neueren Zeit sich beschäftigen werden. Das merkwürdige Ergebnis ist dann aber, dasz es auch innerhalb des engeren Kreises einzelner Schulen keine Einstimmigkeit gibt, so dasz man sogar unter den Dominikanertheologen, die übrigens in vielen anderen Fragen ein einheitliches Gepräge besitzen, sowohl Verteidigern wie auch Gegnern des Königtums Christi begegnet. Dominicus de Soto (1494-1560) [4], Franciscus Araujo (1580-1664) und Gonet (1616-1681) gehören zu der ersten Gruppe. Bart. de Medina (1527-1580), Bannez (1528-1604) und Billuart (1685-1757) mit dem oben schon erwähnten Franc. de Vitoria zur zweiten.

Man ist sich jetzt allerdings fast immer darüber einig, dasz die Frage, ob Christus als Mensch König gewesen sei, vollkommen getrennt werden musz von der ganz anderen Frage, inwieweit auch dem Papste eine direkte weltliche Gewalt zustehe. Auch diejenigen nämlich, die für Christus als Menschen während seines Erdendaseins ein universelles weltliches Königtum beanspruchen, sind dennoch gewöhnlich der Meinung, dasz Christus seinem Statthalter auf Erden nicht eine solche direkte

[1] Fr. de Vitoria O.P., *Relecciones teológicas.* Edicion critica por L. G. Alonso Getino O.P. Madrid 1933-1935, 3 vol. (Bibl. de tomistas españoles, 9-11), II 83 ff.

[2] ALLEN VI, 1588.

[3] Alb. Pighius, *Assertio hierarchiae ecclesiasticae.* Lib. 5, cap. 3 (gedruckt bei J. Th. Roccaberti O.P., *Bibliotheca maxima pontificia.* 21 Bde., Rom 1695-1699, II 137). Er huldigte in der Lehre der Rechtfertigung einer Kompromisz-Theorie, die später vom Tridentinum ausdrücklich verurteilt werden sollte. Vergl. über ihn H. Jedin, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 55). Münster 1931.

[4] Für ihn und die folgenden Autoren vergl. *Collegii Salmaticensis Carmelitarum discalceatorum cursus theologicus.* 20 vol., Parisiis 1871-1885, XVI 373. In der hier von den Salmatizensern angeführten Stelle aus *De Iustitia et Iure* (Lugduni 1582, 107 f.) verweist Soto selbst auf seinen Kommentar zu *Matthäus,* cap. 1, wo er die Frage ausführlicher behandele. Die Stelle aus *De Iustitia et Iure* läszt übrigens auch eine andere Auslegung zu, so dasz die Salmatizenser Soto nur mit folgender Einschränkung zu den Anwälten der Lehrmeinung rechnen: *si attente legatur.*

Gewalt übertragen habe, und sie erkennen dem Papste in dieser Hinsicht nur eine indirekte Gewalt zu, welche auch die Vertreter der anderen Auffassung für ihn befürworten. Bellarmin (1542-1621) verwirft selbst zwar die Lehre von dem Königtum Christi in dem erwähnten Sinne, und er ist der Ansicht, dasz sich daraus mehrere Irrlehren entwickelt hätten [1], mit dem aber, was er dann weiter schreibt, können auch seine Gegner wiederum einverstanden sein:

„Neque habet Pontifex omnem potestatem prorsus, quam habuit Christus ut homo mortalis. Ille enim, quia Deus et homo erat, habuit quandam potestatem, quam dicunt excellentiae, per quem praeerat tam fidelibus quam infidelibus. Papae autem solum oves suas, id est fideles commisit. Praeterea Christus poterat sacramenta instituere et miracula facere propria auctoritate, quae non potest Pontifex. Item poterat absolvere a peccatis sine sacramentis, quod Papa non potest. Solum ergo Pontifici illam potestatem communicavit, quae puro homini communicari poterat et quae necessaria erat ad gubernandos fideles, ut sine impedimento vitam aeternam consequi possent" [2].

Es ist dies genau derselbe Gedankengang, dessen sich schon um das Jahr 1300 Jean de Paris O.P. in seinem *Tractatus de potestate regia et papali* bedient hatte, als er die direkte Gewalt des Papstes leugnete [3], und in den folgenden Jahrhunderten wird diese Beweisführung in einem Teil des theologischen Schrifttums immer wieder zurückkehren.

Der Hauptgewinn, der sich aus diesem Interesse der Theologen ergab, war vor allem der, dasz die eigentliche Frage jetzt immer schärfer formuliert wurde und durch mehrere Unterscheidungen viel deutlicher

[1] Rob. Bellarminus S.J., *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos.* Ed. 2a., 3 vol., Ingolstadii 1588-1593, I 1063.

[2] *Ebenda,* 1066.

[3] Herausgegeben von Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle,* 195: „Nam Christus secundum quod homo aliquam potestatem habuit in spiritualibus quam conferre potuit Petro et ceteris ministris ecclesie et tamen non contulit, quam potestatem theologi vocant potestatem excellentie que in solo Christo homine fuit, ut quod effectus sacramenti conferretur sine sacramento sive sine verbo vocali, vel quod in nomine eius sacramenta conferrentur, vel quod nova sacramenta poterat instituere. Hanc enim potestatem in spiritualibus conferre potuit Petro et non contulit, ut dicunt theologi... Igitur multo magis non est necesse si potestatem habuit Christus in temporalibus quod eam Petro contulerit, et precipue cum hoc non inveniatur expressum, sed de potestate spirituali qua solum potest solvere a peccatis. Unde omnia argumenta que ideo aliquid Petro attribuunt quod Christus hoc potuit etiam in quantum homo nullius sunt momenti nisi inveniatur expressum".

geworden ist. B. M. LAVAUD O.P., der von diesen Unterscheidungen, wie sie u.a. auch von den Salmatizensern ausführlich erörtert wurden [1], eine zusammenfassende Übersicht gab [2], wies dabei auf Folgendes hin:

1) Es steht für die Theologie einwandfrei fest, dasz Christus *als Gott* geistlicher und weltlicher Fürst und König der ganzen Schöpfung ist.

2) Das aber, was Christus als Gott zusteht, darf man ebenso Christus *schlechthin* zuerkennen, denn Christus ohne die nähere Bestimmung „als Gott" bedeutet schon das göttliche Wort, das in zwei Naturen besteht.

3) Das gleiche gilt für Christus gerade als *diesen* Menschen; denn *dieser* Mensch bedeutet gleichfalls die göttliche Person, die in der menschlichen Natur — oder, besser gesagt, in der die menschliche Natur besteht.

4) *Als Mensch* und *auf Grund seiner menschlichen Natur* ist Christus *geistlicher* Fürst und König aller Menschen. In der Heilsökonomie, in bezug auf ihr ewiges Heil regiert und leitet Christus auch als Mensch durch den Glauben und die Gnade die gesamte Menschheit. Das höchste Richteramt, das Er vor allem beim Jüngsten Gericht ausüben wird, und das ein Teil seines geistlichen Königtums darstellt, steht ihm nicht nur, weil Er Gott ist, sondern auch auf Grund seiner menschlichen Natur zu.

5) *Als Mensch* ist Christus gewisz auch *jetzt,* das heiszt nach seiner Verherrlichung, weltlicher Fürst der Schöpfung. Die Frage, um die es sich hier aber handelt, geht dahin, ob Christus *als Mensch* auch schon *während seines Erdenlebens,* das heiszt also *von dem Augenblick seiner menschlichen Geburt an,* weltlicher König gewesen sei.

6) Auf jeden Fall musz man annehmen, dasz Christus auch während seines Erdendaseins keiner einzigen weltlichen Gerichtsbarkeit unterstand. Wer dies leugnet, ist ein Anhänger der von der Kirche verurteilten Irrlehren des Marsilius von Padua und des Johannes von Janduno, die nicht nur die Lehre von dem Königtum Christi verwarfen, sondern auch der Ansicht waren, dasz Christus von Rechts wegen der weltlichen Gewalt unterstanden habe und aus diesem Grunde, wenn Er Steuern zahlte, dies nicht freiwillig getan habe, sondern weil Er dazu gehalten gewesen sei [3]. Nach dem Evangelium aber (*Matth.* XVII, 25-27) hat Christus nur deshalb Steuern zahlen wollen, weil Er keinen Anstosz erregen wollte.

[1] *Cursus theologicus* XVI, 372 ff.

[2] M. B. LAVAUD O.P., *La royauté temporelle de Jésus-Christ sur l'univers. Une controverse théologique,* in *Supplement à la „Vie Spirituelle",* Mars 1926, 117-144.

[3] H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Ed. 28a. Friburgi Brisg. 1952, Nr. 495 (S. 226).

7) Es ist auch gewisz, dasz Christus als Mensch während seines Erdenlebens weltlicher König *hätte sein können,* und zwar nicht nur von Rechts wegen, *de iure,* sondern auch faktisch, *in exercitio,* im Sinne also eines ausgeübten Königtums.

8) Ohne freilich König der ganzen Schöpfung zu sein, *hätte* Christus dies auch ausschlieszlich in Hinsicht auf das jüdische Volk *sein können,* entweder nur von Rechts wegen oder auch faktisch (*de iure et in exercitio*).

9) Es ist gewisz, dasz Christus faktisch, *in exercitio,* niemals König gewesen ist, weder der Juden allein noch auch der gesamten Schöpfung. Wenn Er schon das Recht auf ein solches Königtum besessen hat, so hat Er dieses auf jeden Fall niemals ausgeübt.

10) Es ist auszerdem gewisz, dasz Christus keinen besonderen und speziellen Rechtstitel auf ein Königtum über das jüdische Volk besasz. Wenn Er in diesem beschränkteren Sinne König war, so musz das Recht darauf auf denselben Rechtstitel gegründet werden, der Ihn auch zum König der gesamten Schöpfung gemacht hat.

11) Es ist schlieszlich ebenso gewisz, dasz Christus während seines Erdendaseins eine indirekte weltliche Gewalt besasz, die als eine zwingende Folge aus seiner geistlichen Gewalt hervorging.

Faszt man nun die obigen Unterscheidungen zusammen, so kann man sagen, dasz die Frage, welche von den Groninger Dominikanern zur Diskussion gestellt wurde, lautete:

> War Christus, als Mensch, schon während seines Erdenlebens, *de iure,* von Rechts wegen, zeitlicher und direkter König der ganzen Schöpfung? Besasz Er, neben der indirekten zeitlichen Gewalt, die aus seinem geistlichen Königtum resultierte, auszerdem noch direkte, unmittelbare und absolute königliche Rechte über die ganze Schöpfung, die Ihm auch als Menschen zustanden?

Der Ausdruck „als Mensch(en)" will dabei nicht besagen, dasz in Christi menschlicher Natur die Begründung und die Erklärung dieses Königtums liegen sollten, sondern nur, dasz die Eigenschaft, *König zu sein,* in dieser menschlichen Natur ihren Träger fand, so dasz man sagen kann, dasz Christus auch *nach* seiner menschlichen Natur König war, nicht aber *durch* diese menschliche Natur.

Wenn man sich nun davon überzeugen will, wie ausführlich auch schon etwa ein Jahrzehnt vor dem Groninger Gespräch viele von den hier erörterten Gedanken und Unterscheidungen in theologischen

Schriften zum Ausdruck gelangten, so braucht man nur flüchtig Einsicht zu nehmen in die *Clarissima expositio circa quaestionum decisiones magistri Guillelmi de Occam super potestate summi pontificis,* die von dem Pariser Theologen Jacques Almain (um 1480-1515) um das Jahr 1512 oder ein wenig später verfaszt wurde [1]. Dieses Werk verdient auch deshalb in diesem Zusammenhang eine besondere Beachtung, weil es in einem ganz anderen geistigen Klima als dem entstanden ist, in dem die Groninger Dominikaner lebten und ausgebildet worden waren. Der Verfasser, seit 1508 Mitglied des Collegiums von Navarra, wo er im Jahre 1512 anfing, im Geiste und nach den Glossen des Nominalisten Gabriel Biel die Sentenzen zu erklären, ist nämlich ein Anhänger der Lehre William Ockhams [2], und seine hier gemeinte Schrift war ja gerade ein Kommentar zu dessen *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali* [3]. Er ist auszerdem ein überzeugter Vertreter der Ideen des damaligen Gallikanismus und des Konziliarismus. Als Cajetanus im Jahre 1511 gegen das gallikanische Pseudokonzil von Pisa seine Schrift *De comparatione auctoritatis Papae et concilii* hatte erscheinen lassen [4], beauftragte die theologische Fakultät der Pariser Universität, die das Werk auf Veranlassung des Königs untersuchen sollte, Almain damit, in ihrem Namen die Lehrmeinungen des Verfassers durch eine Gegenschrift zu widerlegen [5], was dann Cajetanus noch zu einem zweiten Werk veranlaszte [6]. Gleichzeitig wirkte in Paris als Professor John Mayor, mit dem Almain in mancher Hinsicht nahe verwandt ist, und der auszerdem

[1] Das Werk wurde wiederholt gedruckt, u.a. von M. GOLDAST, *Monarchia Romani Imperii.* 3 vol., Frankfurt 1611-1613, I 588-647, und als Anhang zum 2. Bd. von J. GERSON, *Opera Omnia,* ed. E. DUPIN. 6 vol., Antwerpen 1706. Hier wurde die Ausgabe von J. GERSON, *Opera Omnia.* 4 vol., Parisiis 1606, I 751-876 zu Rate gezogen.

[2] Über ihn handelt eingehend A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517).* 2e éd., Paris 1953, *passim.* Siehe auch R. G. VILLOSLADA. *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P.* (Analecta Gregoriana, 14). Romae 1938, 165-179; I. KLOTZNER, *Kardinal Dominikus Jacobazzi* (Analecta Gregoriana, 45). Romae 1948, 212-219.

[3] GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera politica,* I. Ed. R. F. BENNET & H. S. OFFLER (Publications of the University of Manchester, 273). Mancunii 1940.

[4] THOMAS DE VIO CAIETANUS O.P., *Scripta theologica. I: De comparatione auctoritatis Papae et concilii cum Apologia eiusdem tractatus.* Ed. V. M. J. POLLET O.P. Romae 1936. Für die geschichtlichen Hintergründe dieser Polemik vergl. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris,* 545 ff.

[5] Der Text in J. GERSON, *Opera Omnia.* Parisiis 1606, I 705-750.

[6] Herausgegeben von POLLET, *a.a.O.* (s. Anm. 4.), 201-320.

sein Lehrer gewesen war [1]. Aus ihrem Beispiel geht wiederum hervor, wie die Lehre vom Königtum Christi zwischen den Theologen, die im übrigen gleiche Meinungen vertraten, manchmal eine Scheidelinie bildete. Auch Mayor äuszert sich nämlich, wenn auch nur sehr beiläufig, darüber in seinem Kommentar zu den Sentenzen und sagt dann sehr entschieden: „Beweisen kann man nicht, dasz Christus nach seiner Menschheit König gewesen sei, weil Er doch zu Pilatus gesagt hat: mein Reich ist nicht von dieser Welt (Joh. XVIII, 36)" [2].

Almain beschäftigt sich in seiner *Expositio* mit der Frage viel eingehender, und zwar deshalb, weil es Theologen gebe, die mit dem Königtum Christi die direkte weltliche Gewalt des Papstes zu begründen versuchten. Die Gültigkeit dieser Beweisführung leugnet Almain, und er beruft sich dafür ausdrücklich auf den oben schon gelegentlich erwähnten und von Almain auch an anderen Stellen wiederholt zustimmend angeführten Jean de Paris: Christus habe seinem Statthalter nicht unbeschränkt seine ganze Gewalt übertragen; denn nur Christus allein habe die Gewalt gehabt, auch ohne Sakramente Sünden zu vergeben, und ebensowenig hätten Petrus und seine Nachfolger von Ihm die Macht, Sakramente einzusetzen, erhalten. Und die Macht, Wunder zu wirken, habe Christus freilich Petrus persönlich erteilt, nicht aber denjenigen, die ihm als Papst nachfolgen würden.

Wenn Almain sich nun an die Frage heranmacht, „ob Christus in weltlichen Sachen die höchste Gewalt zugestanden habe", erklärt er zunächst eine schon früher von ihm gemachte Unterscheidung, die er freilich wiederum Jean de Paris entlehnt hat [3]. Es sei nämlich eine andere Sache, ob jemand über weltliche Güter das *dominium* oder, anders gesagt, die *proprietas,* oder aber die *iurisdictio* besitze. Im ersten Fall nämlich sei man berechtigt, unter normalen Umständen wenigstens, über weltliche Sachen ganz nach Belieben zu verfügen und diese zu verwenden, zu veräuszern oder zu behalten. Die *iurisdictio* aber sei die „facultas propinqua [4] dicendi ius et sententiandi quid iustum aut quid

[1] Über ihn vergl. RENAUDET, *Préréforme et humanisme,* passim.

[2] GERSON, *Opera Omnia.* Parisiis 1606, I 679.

[3] LECLERCQ, *Jean de Paris,* 190.

[4] Die Scholastiker sprechen gewöhnlich von *proxima,* und zwar im Gegensatz zu *remota.* GERSON, aus dessen Schule Almain stammt, deutet die hier gegebene Terminologie wie folgt: „Est autem potestas facultas propinqua ad exeundum in actum. Propinqua inquam, quia secundum facultatem remotam et obedientialem non est impossibile apud Deum omne verbum". *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum,* in *Opera omnia.* Parisiis 1606, I 111.

iniustum, et auctoritative sententiandi quae res ad unum et quae ad alium spectet". Diese Macht stehe nur dem Fürsten und seinem Bevollmächtigten zu, und diese dürften sie auch nur in Hinsicht auf das allgemeine Wohl ausüben. Nur um eine solche *iurisdictio* könne es sich, so meint Almain, handeln, wenn man Christus das Königtum zuerkennen wolle.

Dasz Christus als Gott sowohl die *proprietas* wie auch die höchste *iurisdictio* besasz, steht für ihn unwiderleglich fest. Die Frage laute aber: welche Gewalt stehe Ihm als Menschen zu, und zwar, mehr präzisiert, während seines Erdendaseins und nicht erst nach seiner Auferstehung und seiner Verherrlichung. Und schlieszlich könne man damit noch eine weitere Frage verbinden, ob Christus nämlich diese Macht vorkommendenfalls erbrechtlich erhalten habe, — entweder durch seine Mutter Maria oder durch den heiligen Joseph, — oder kraft eines göttlichen Privilegs, „puta quod Deus transtulerit ei quoad humanitatem verum dominium cunctarum rerum et potestatem iurisdictionis".

Was nun die letzte Frage betreffe, so sei wiederum anzunehmen, dasz Christus durch Erbrecht die *proprietas* über einige zeitliche Güter besessen habe, und es sei theologisch nicht richtig (*male sonat*), zu behaupten, dasz Er ein *mendicus* gewesen sei [1]. Ebenso stehe fest, dasz Ihm durch Erbrecht nicht die *potestas iurisdictionis* über die ganze Welt zugestanden habe; denn weder Salomon noch David oder ein anderer seiner Ahnen hätten sich jemals einer solchen Universalmacht erfreut. Nun gebe es zwar Theologen, die Christus durch Erbrecht ein Königtum über die Juden zuerkennen wollten, und diese beriefen sich dafür auf gewisse Aussagen der Heiligen Schrift, Almain aber glaubt auf Grund anderer ihr ebenfalls entnommenen Texte schlieszen zu müssen, dasz dem Hause Davids schon lange vor Christi Geburt dieses Königtum genommen worden sei, und dasz somit Christus *iure haereditario* auch nicht König der Juden allein gewesen sei. Die zu erörternde Frage könne sich also nur auf ein Königtum beziehen, das Christus

[1] „Male sonare videtur, quod Christus fuerit mendicus: quandoquidem dicitur vere mendicus qui solo titulo indigentiae petit aliquid, et vere et realiter talis dicitur mendicus, et notum est quamvis Christus non habuisset proprietatem in aliquibus rebus, habuisse tamen ius petendi, quia seminabat et docebat. Ergo non solum titulo indigentiae petebat. Ergo non fuit vere mendicus, sicut rex administrans iustitiam subditis et communitati, petens et exigens ab illis pro manutenentia sui status, non est mendicus, quia non titulo indigentiae petit sed administrationis". Bei GERSON, *Opera omnia* I, 776.

während seines irdischen Lebens kraft göttlichen Privilegs zugestanden habe.

Einige, so fährt Almain dann fort, leugnen dies, und zwar vor allem unter Hinweis auf *Lukas* XII, 14: „Wer hat mich zum Richter oder Erbteiler über Euch gesetzt?". Almain selbst ist jedoch gegenteiliger Meinung, nicht nur auf Grund anderer Aussagen der Heiligen Schrift, sondern vor allem unter Berufung auf die Autorität des heiligen Thomas von Aquin, der in seiner Schrift *De regimine principum* das weltliche Königtum Christi gelehrt habe [1]. Und er schlieszt seine Ausführungen mit der Bemerkung, dasz Christus, obwohl Er die *potestas iurisdictionis* besasz, diese jedoch niemals ausgeübt habe. Hier liegt also noch eine neue, letzte Unterscheidung vor, und wir erkennen darin die wieder, welche bereits oben S. 84 unter Nr. 9 besprochen wurde: das faktische Königtum, *in exercitio,* gegenüber dem *de iure,* das *de facto* nicht ausgeübt wird.

Vergleicht man nun das, was Almain hier ausführt, mit der Frage, die von den Dominikanern zur Diskussion gestellt wurde, und vor allem mit dem Inhalt der ersten These, welche die direkte Antwort auf ihre Frage enthält, so stellt sich eine überraschende Ähnlichkeit heraus; denn die erste These lautet:

> Das heilige *Imperium,* das nach den vier Weltreichen, den Weissagungen Daniels zufolge, unverlierbar auf Christus, wahrlich Gott und Mensch, übergegangen ist, und zwar nach seiner menschlichen Natur und vom Beginn seiner gebenedeiten Geburt an, ist gleichzeitig priesterlich und königlich. Deshalb hat Er nicht nur durch Schenkung und eigene Tätigkeit über viele Sachen das Eigentum (*proprietas*) erworben, sondern auch ein (von Gott) eingegossenes Verfügungsrecht (*dominium infusum*) über alles gehabt.

Hier wird also ebenfalls die Frage sofort auf ein Königtum des Menschen Christus beschränkt. Die Dominikaner versuchen dabei jegliches Miszverständnis zu vermeiden, indem sie nämlich von einem Königtum *secundum humanitatem, nach* seiner menschlichen Natur sprechen, so dasz dadurch von dem eigentlichen Grund desselben noch

[1] Almain hat hier Lib. III cap. 13 ff. im Auge, hat aber nicht gewuszt, dasz diese zu dem Teil gehören, der von Thomas' Schüler Tholomäus von Lucca seiner unvollendeten Schrift später hinzugefügt wurde.

nichts besagt wird. Dieser Grund wird besonders und ausdrücklich in der Apposition *wahrlich Gott und Mensch* hervorgehoben: weil Christus neben Mensch auch Gott war, stand Ihm nach seiner menschlichen Natur das königliche *Imperium* zu.

Auf eine andere Unterscheidung von Almain (*aliud est quaerere de Christo existente in mortali vita vel post resurrectionem*) hatten die Dominikaner bereits in ihrer allgemeinen Frage Rücksicht genommen, und sie wird jetzt in der ersten These wiederholt: *ab initio suae benedictae nativitatis*. Ebenso wird die Universalität des Königtums betont, insofern nämlich dem *dominium infusum,* das daraus hervorgeht, nachgesagt wird, dasz es sich im Gegensatz zu der erworbenen *proprietas* auf alles bezieht. Ein besonderes Verhältnis zu den Juden wird dadurch abgelehnt. Man wird auszerdem noch annehmen dürfen, dasz die Dominikaner, wenn sie das in ihrer These auch nicht ausdrücklich erwähnen, nur ein Königtum *de iure* meinen; denn für den, der die Heilige Schrift kennt, ist es selbstverständlich, dasz Christus während seines Erdendaseins das faktisch ausgeübte Königtum (*in exercitio*) niemals besessen hat, weder in universeller Weise noch ausschlieszlich in Hinsicht auf die Juden. Genau so wie Almain sind die Dominikaner der Ansicht, dasz Christus während seines Erdenlebens im wahren Sinne des Wortes eine *proprietas* über mehrere zeitliche Güter besasz. Sie nennen dafür aber einen anderen Rechtsgrund; denn während Almain von Erbrecht sprach, ist bei ihnen von „Schenkung und eigener Tätigkeit", *dono et facto proprio,* die Rede, wobei übrigens das eine das andere noch nicht auszuschlieszen braucht. Auch der göttliche, übernatürliche Ursprung des Königtums wird sowohl von Almain wie auch von den Dominikanern klar herausgearbeitet. Spricht ersterer nämlich von einer göttlichen *concessio* oder einem göttlichen Privileg, so heiszt die königliche Gewalt bei den Dominikanern ein eingegossenes *dominium,* ein Ausdruck, mit dem sie sich deutlich einer in ihren Schulen üblichen Fachsprache anschlieszen. Von jeher kannte nämlich die mittelalterliche Theologie das *dominium infusum* neben dem *dominium acquisitum* (dem erworbenen *dominium*). Letzteres ist die *proprietas* über erworbene zeitliche Güter, die, wie bereits erwähnt, auch bei Almain ein *dominium* heiszt und in der These der Dominikaner dem *dominium infusum* gegenübersteht. Man wird in dieser Unterscheidung die Analogie mit dem zweifachen Wissen wiedererkennen, welches die scholastische Theologie in dem Menschen Christus annimmt: die *scientia infusa* und die *scientia acquisita,* und eine zusammenfassende Darlegung dieser Lehre begegnet schon in einer Schrift über die weltliche Gewalt

des Papstes von Galvano Fiamma O.P. (1283-um 1344), in der es heiszt: „Nach seiner menschlichen Natur besasz Christus über alle Kreaturen ein von Gott eingegossenes, geschaffenes *dominium,* und Er war Fürst und Herrscher über alle Herrscher. Gelegentlich aber erhielt Er Almosen, so dasz Er über Almosen ein zweifaches *dominium* besasz, das eine eingegossen, das andere erworben. Ähnlich verhielt es sich mit seinem Wissen, das, wie vom heiligen Thomas (*Summa theologica* III, q. 9 a. 3-4) dargelegt wird, zweifach war: nämlich eingegossen und erworben" [1].

Zweifelsohne musz man die Art des Denkens, das in dieser Sprache seinen Ausdruck erhält, für theologischer halten als diejenige Almains. Sowohl für die Groninger Dominikaner wie auch für ihren italienischen Ordensbruder Fiamma bildet den Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen die göttliche Natur, welche Christus innewohnt, und deren Eigenschaften, wie z.B. das universelle weltliche Königtum, in die menschliche Natur hindurchgeströmt und hinübergeflossen sind. Almain hingegen denkt viel juristischer: das Königtum ist Christus nur kraft eines externen göttlichen Privilegs zuerkannt worden. Hier zeigt sich denn auch die Konsequenz seines Voluntarismus und Nominalismus, den Almain bei anderen Gelegenheiten noch weit stärker vertritt. Und damit wäre denn gleichzeitig, was die Lehre vom Königtum Christi betrifft, der Hauptunterschied zwischen seinen Auffassungen und denen der Groninger Dominikaner dargelegt.

Wir haben jetzt noch die Frage zu beantworten, ob man von der Lehre des Königtums Christi, so wie uns diese in der Schrift Almains und bei den Groninger Dominikanern begegnet, auch etwa in den Werken Luthers aus den Jahren 1517-1523 Spuren findet. Sollte dies nämlich tatsächlich der Fall sein, so könnte das vielleicht einen Fingerzeig bedeuten, dasz die Groninger Dominikaner, die — wie wir im Folgenden noch sehen werden, — die Lehre des Königtums als einen Beweis für die direkte weltliche Gewalt des Papstes verwenden, hier bewuszt und positiv gegen gewisse Auffassungen Luthers Stellung genommen hätten.

Luther hat sich gerade in den genannten Jahren mit der Lehre von dem Papsttum und seiner Gewalt oft genug beschäftigt, um erwarten

[1] R. Creytens O.P., *Une question disputée de Galvano Fiamma O.P. sur le pouvoir temporel du Pape,* in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 15, 1945, 130. Vergl. auch 131 f.

zu lassen, dasz seine Schriften auch die Lehre von dem Königtum Christi erörtern werden, und zwar entweder, um diese selbst zu bestreiten oder, um ihr in der Frage der päpstlichen Gewalt jene Beweiskraft abzusprechen, welche die Groninger Dominikaner ihr offensichtlich zuerkennen wollten. Trotzdem aber wird man bei Luther in diesen Jahren im Zusammenhang mit seinen weiteren Auffassungen über den Papst sogar nach einer bloszen Erwähnung dieser Lehre nahezu vergebens suchen. Und wenn sie dort auch schon gelegentlich einmal auftaucht, so geschieht dies jedoch in einem ganz anderen Zusammenhang als dem, in welchen die Dominikaner sie während ihrer Disputation zu rücken versuchten. Letztere nämlich, nachdem sie das Königtum Christi als einen Beweis für die direkte weltliche Gewalt des Papstes verwendet haben, vergleichen in ihren weiteren Thesen und *corrolaria* diese päpstliche Gewalt ausschlieszlich mit der Macht und den Befugnissen des Kaisers, der ihr untergeben sei. Mit anderen Worten: ihre Frage ist keine andere als die, welche schon um 1300 in theologischen Schriften erörtert wurde, und nirgends ist bei ihnen von Luthers Frage die Rede, welche Stelle der Papst innerhalb der Kirche einnimmt, und welche Gewalt er in Hinsicht auf andere kirchliche Würdenträger, auf das Konzil oder auf die Gläubigen besitzt. Für Luther lautet die Frage: steht dem Papste innerhalb der Kirche ein Primat zu, und, wenn ja, ist dieses Primat nur ein Ehrenprimat (*primatus honoris*) oder gar ein Primat der Gewalt (*primatus potestatis*)? Nun wurde freilich auch bei der Beantwortung dieser Frage wiederholt auf die Lehre vom Königtum Christi Bezug genommen, sie wurde aber erst seit dem abendländischen Schisma und dem Konziliarismus von der Theologie ausführlich diskutiert.

Eine erste Quelle, die uns über Luthers Anschauungen Aufschlusz erteilt, bilden die Schriften, welche das Ergebnis seiner Polemik mit dem Dominikaner Silvester Prierias in den Jahren 1518-1520 sind. Dieser hatte im erstgenannten Jahre in seinem *De potestate papae dialogus* Luthers 95 Thesen über den Ablasz einer eingehenden und scharfen Kritik unterzogen, und Erasmus sollte zwar die Schrift, übrigens nicht ganz unberechtigt, bald „eine fürchterlich fade Widerlegung" [1] nennen, sie konnte aber trotzdem zum Ausgangspunkt einer ausführlichen Polemik, mit mehreren Schriften auf beiden Seiten, zwischen dem Verfasser und Luther werden. Während sich der *Dialogus* durchweg mit

[1] ALLEN III, 872. 16. Siehe für die Einzelheiten dieser Polemik LAUCHERT, *Die italienischen Gegner Luthers*, 7-30.

der päpstlichen Gewalt innerhalb der Kirche beschäftigte, veranlaszte die 47. These Luthers den Verfasser jedoch, gelegentlich einen Abstecher zu machen und zu behaupten, „dasz gute Söhne der Römischen Kirche, Gottes Söhne also, den Gläubigen vorhalten müssen, dasz ein Fürst von seinen Untertanen wegen irgendeines allgemeinen Wohls gewisse Güter zwingend (*coactive*) fordern kann. Der Papst von Rom aber, dem *in doppelter Hinsicht* die höchste Gewalt zusteht, bittet nur für den Bau der St.-Peterskirche, welche für die ganze Christenheit ein solches allgemeine Wohl darstellt, um etwas, was er auch einfach befehlen könnte (*petit quod iubere posset*), und er belohnt dazu (die Spender) noch aus dem ihm anvertrauten Schatz der Kirche" [1].

Was für Luther die von Prierias hier einfach vorausgesetzte doppelte Gewalt des Papstes bedeutete, erhellt aus der *Ad Dialogum Silvestri Prieritatis de potestate papae Responsio,* in der er noch im Jahre 1518 erwiderte: „Indem Du dem Papste die doppelte Gewalt zuerkennst, so dasz er nämlich gleichzeitig *Pontifex* und *Imperator* sei, machst Du ihn zu einem Monstrum. Und Du erkennst ihm diese Gewalt so zu, dasz er für den Bau der St.-Peterskirche als für ein allgemeines Wohl zwingende Befehle ergehen lassen könne (*imperio iubere*). Und Du dichtest ihm dabei eine Bescheidenheit ohnegleichen an: er bitte nur und belohne noch dazu. Mit Deiner furchtbar feigen und verhängnisvollen Schmeichelei bringst Du es aber nur dahin, dasz ein künftiger Papst, der der Verherrlichung seiner Bescheidenheit überdrüssig ist, glauben wird, dasz ihm das Recht zustehe, der ganzen Christenheit das Fell über die Ohren zu ziehen, und zwar mit zwingender Gewalt (*cum imperio et potestate*)" [2].

Zu einer ähnlichen Leugnung der doppelten päpstlichen Gewalt veranlaszten Luther die Bemerkungen des Prierias zu seiner 86. These. „Warum," so fragte sein Widersacher, „wagt Luther es, indem er sich dabei zum Dolmetsch der Beschwerden der Laien macht, dem Papst vorzuwerfen, dasz er von denen, die ihm das freiwillig anbieten, für den Bau der St.-Peterskirche Geld annimmt, während er dies für ein allgemeines Wohl, und zwar solches berühmte allgemeine Wohl, von Rechts wegen befehlen und auferlegen könnte, gerade als höchster Fürst und ein mit doppelter Gewalt Bekleideter" [3]. Luther erwiderte: „Wiederum machst Du den Papst, was seine Macht und Anmaszung betrifft, zum

[1] WA I, 677.
[2] WA I, 677 f.
[3] WA I, 685.

Kaiser. Maximilian und Deutschland wissen das aber nicht und nehmen es nicht für wahr an. Und energisch bestreiten es ebenso die Türken und Tataren. Vergebens auch hörst Du nicht auf, von jenem 'sehr berühmten und allgemeinen Wohl' zu reden, das sich aus Stein und Holz zusammensetzt; denn die Beschwerden der Laien werden dadurch nicht beseitigt" [1].

Die Polemik fand ihre Fortsetzung in der *Replica* des Prierias (1518), auf die Luther nur antwortete, indem er sie 1519 mit einem eigenen Vorwort versah und neu herausgab [2]. Dasselbe Jahr brachte von dem Dominikaner noch ein *Epithoma responsionis ad Lutherum,* das im Grunde nicht mehr als ein ausführliches Inhaltsverzeichnis eines umfänglicheren Werkes war, das Prierias später zu veröffentlichen gedachte. Luther gab 1520 auch dieses *Epithoma,* mit Randglossen versehen, heraus [3]. Nirgends enthalten diese Schriften auch nur die geringste Anspielung auf die doppelte Gewalt des Papstes oder auf das Königtum Christi. März 1520 erschien das Werk, das Prierias ein Jahr früher in seinem *Epithoma* versprochen hatte [4]. Nur zweimal wird in dieser ausführlichen Schrift die Lehre des Königtums Christi am Rande erwähnt, und zwar um mitzuteilen, dasz Antonius Roselli diese früher geleugnet habe [5]. Luther hat indes offenbar nicht mehr Gelegenheit gehabt, zu dieser neuen Schrift Stellung zu nehmen. Er war inzwischen in eine neue Polemik verwickelt, diesmal mit Ambrosius Catharinus O.P. [6], die in diesem Zusammenhang ebenfalls eine nähere Betrachtung verdient.

Im Jahre 1519 hatte in Leipzig Luthers Disputation mit Eck stattgefunden, bei der auch die Frage des päpstlichen Primats eingehend erörtert worden war. Vorher schon hatte Luther eine der Thesen, welche er bei dieser Gelegenheit verteidigen wollte, in einer selbständigen Schrift,

[1] *Ebenda.*

[2] WA II, 50 ff.

[3] WA VI, 328 ff.

[4] ROCCABERTI, *Bibliotheca maxima pontificia* XIX, 227-367 druckt hiervon, auszer einem Teil des zweiten Buches, das gesamte erste Buch ab, das gerade über die päpstliche Gewalt handelt.

[5] ROCCABERTI, *ebenda,* 229a und 241b. Antonius Roselli (1381-1466) verfaszte u.a. ein Werk *De monarchia,* meist unter dem Titel *De potestate imperatoris ac papae* gedruckt, in dem dem Papste alle *iura in temporalia* abgesprochen werden, gleichzeitig aber das Papsttum gegen die Konzilstheorie in Schutz genommen wird. Vergl. KARLA ECKERMANN, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert* (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, 73). Berlin-Grunewald 1933.

[6] LAUCHERT, *Die italienischen Gegner Luthers,* 31 ff.

der *Resolutio Lutherana super propositione sua decima tertia de potestate Papae* [1], weiter ausgeführt. Auch dieses Werk beschränkt sich wiederum ausschlieszlich auf die Frage des Primats und läszt sich nur ganz ausnahmsweise und beiläufig auf das Thema ein, das uns hier beschäftigt. Der Verfasser stellt eingangs ausdrücklich fest, dasz er die Gewalt, welche der Papst jetzt *de facto* innerhalb der Kirche besitze, nicht leugnen wolle. Er bestreite nur den Wert der Beweisgründe, die man für diese Gewalt anführe. „Nam nec ego nego Romanum Pontificem esse, fuisse, fore primum, nec de hoc disputo, nec hoc quaeritur. Sed an probationes valeant, quibus id asseritur" [2]. Einer der von Luther angefochtenen Beweise ist die Stelle, welche dem *Decretum Gratiani* zufolge von Papst Leo III. stamme: „Pontifex princeps sacerdotum est vel esse dicitur quasi via sequentium. Ipse et summus sacerdos, ipse pontifex maximus nuncupatur. Ipse enim efficit sacerdotes et levitas: ipse omnes ordines ecclesiasticos disponit: ipse, quod unusquisque facere debet, ostendit. Antea autem pontifices et reges erant. Nam maiorum haec consuetudo fuit, ut rex esset sacerdos et pontifex: unde et pontifices rhomani imperatores appellabantur" [3]. Luther leugnet, übrigens mit Recht, dasz diese Stelle, die in Wirklichkeit von Isidorus von Sevilla stammt, eine Aussage des Papstes Leo III. enthalte, und sagt, dasz er sie in diesem Zusammenhange nicht erwähnt hätte, wenn andere sie jetzt nicht anführten, um den Papst zum *Imperator* und *Pontifex* auszurufen. Und er nennt andere Texte, aus denen das Gegenteil hervorgehe [4].

Eine weitere Stelle des *Decretum Gratiani* erkannte Petrus alle *iura terreni simul et coelestis imperii* zu, führte diese Aussage aber irrtümlich auf Papst Nikolaus II. zurück, während sie in Wirklichkeit einem Werke von Petrus Damiani entlehnt ist, der damit allerdings etwas ganz anderes meinte, als für den Papst die doppelte Gewalt zu fordern [5]. Luther erklärt, es für die verruchteste Blasphemie zu halten, wenn man für den Apostel solche Rechte beanspruche; denn „er besitzt hier auf Erden nur die Bedienung des Wortes, und Christus ist der Herr über Himmel und Erde". Und er fährt weiter fort, dasz unter Berufung auf diese

[1] WA II, 183 ff.

[2] *Ebenda,* 185.

[3] *Decretum Gratiani,* C. 1, D. XXI (bei Aem. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici.* 2 vol., Lipsiae 1879-1881, I 68).

[4] WA II, 200 f.

[5] *Decretum Gratiani,* C. 1, D. XXII (bei Friedberg, *a.a.O.,* I 73). Vergl. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état,* 387-393.

Stelle „feige Schmeichler den Papst zum Herrn beider Reiche machen, was aber sogar Christus nicht zustand, der ja leugnet, dasz sein Reich von dieser Welt sei" [1].

Hier begegnet also zum ersten Male ein Wort aus Luthers Feder, das Christus ein weltliches Königtum abspricht, wenn seine Deutlichkeit auch durch die unmittelbar vorhergehende Bemerkung wiederum grösztenteils aufgehoben wird. Auf das weltliche *Imperium* des Papstes nimmt er anderswo noch Rücksicht, wenn er in anderem Zusammenhang noch eine dritte Stelle des *Decretum Gratiani* angreift: „Ich behaupte, dasz der Kaiser bei allen zeitlichen Sachen vorangeht, auch wenn diese *sacra* sind, und zwar kraft göttlichen Rechtes, wie das Wort Petri beweist: Unterwerft euch jeder menschlichen Kreatur (1 *Petrus* II, 13)" [2]. Dasz die Kaiser seit Konstantin auf dieses Recht verzichtet haben, stehe ihnen, so meint Luther, frei, keiner könne sie aber verhindern, das zu widerrufen.

Luthers *Resolutio* wurde u.a. von Ambrosius Catharinus angegriffen, dessen umfängliche *Apologia pro veritate* (1520) sich mit fast jeder Zeile daraus ausführlich beschäftigte [3], wenn Erasmus auch die Art, wie dies geschah, nicht sehr geschickt fand [4]. Catharinus geht bei seiner Besprechung des ersten von Luther abgelehnten Textes kaum näher auf die Frage des Königtums Christi ein und sagt, dasz das *Imperium,* das Petrus und seinen Nachfolgern zustehe, einer ganz anderen und höheren Ordnung als das Karls V. angehöre, so dasz beide sehr gut gleichzeitig nebeneinander bestehen könnten [5]. Auch die zweite von Luther angefochtene Stelle des *Decretum Gratiani* wird von ihm erwähnt [6], die Flüchtigkeit aber, mit der dies geschieht, zeigt schon, dasz Catharinus das, was Luther in diesem Zusammenhang behauptete, nicht als besonders grundlegend für seine gesamten Irrlehren hielt. Er beschränkt sich denn auch auf den Nachweis einiger Widersprüche in den Darlegungen seines Gegners, so z.B. dasz er anfangs Christus zum Herrn über Himmel und Erde gemacht habe und nachher behaupte, dasz es

[1] WA II, 204 f.

[2] *Ebenda,* 220.

[3] Ambr. Catharinus Politus O.P., *Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata (1520).* Herausgeg. von Jos. Schweizer (Corpus Catholicorum, 27). Münster i.W. (1956).

[4] ALLEN V, 1275. 78.

[5] A. Catharinus, *a.a.O.,* 204.

[6] *Ebenda,* 215.

sogar Ihm nicht zugestanden habe, König der beiden Reiche zu sein. Und um seine eigene Auffassung deutlich zu machen, legt er schlieszlich dar, wie Christus und Petrus das zeitliche und himmlische *Imperium* jeder auf seine Art und in völlig verschiedenem Sinne besessen hätten.

Im Jahre 1521 erschien Luthers Antwort auf die Schrift des Catharinus, eine systematische Lehre aber über den Papst oder das päpstliche Primat sucht man auch darin vergebens. Jetzt, im Jahre 1521, hat das Papsttum für Luther alle Bedeutung und jeden Sinn verloren. Genau so wie sein Werk *Von dem Bapstum zu Rome* (1520) [1], das keine einzige für unseren Zweck in Betracht kommende Stelle enthält, ist Luthers *Responsio ad librum Ambrosii Catharini* nur noch eine Schilderung des Reiches des Antichrists, das für ihn mit der Römischen Kirche identisch ist.

Luther geht dabei von dem achten Kapitel des Propheten Daniel aus. Nach den vier Weltreichen habe die Tyrannei des Papstes angefangen. Das Wort *imperium Romanum* sei später auf die Germanen übertragen worden, als es aber längst kein *Imperium* mehr gegeben habe. „Es war aber eine günstige Gelegenheit, jenen Menschen über alle Könige, über alle Bischöfe, über Himmel und Erde zu erheben, und so in seiner Hand ein starkes Reich zu gründen, zu welcher Lüge man überdies eine Urkunde erdichtete, die zwar weniger lügenhaft als furchtbar dumm ist, die der *Donatio Constantini* nämlich" [2]. Wir sind nun im Jahre 1521: in seiner *Resolutio super propositione sua decima tertia* des Jahres 1519 hatte Luther die Echtheit der Konstantinischen Schenkung noch nicht angezweifelt, das nächste Jahr aber hatte er Huttens Ausgabe der Schrift Vallas kennengelernt, und diese hatte ihn von der Fälschung überzeugt.

März 1521 erschien in Rom die Schrift des Cajetanus *De divina institutione pontificatus romani Pontificis super totam Ecclesiam a Christo in Petro,* die sich mit Luthers Lehre vom Papsttum ausführlich befaszte und dazu auf mehrere Werke Luthers Rücksicht nahm. Ein so kritisch eingestellter Zeitgenosse wie Erasmus äuszerte sich dazu schon im August desselben Jahres sehr beifällig: „Neuerdings ist ein Buch des hochwürdigen Herrn Kardinals von St.-Sixtus erschienen, das die Person durchaus aus dem Spiel läszt, auf Geschimpf oder Gezänk völlig verzichtet, und an Hand sachlicher Beweisführungen und Aussagen von Autoren mit nicht weniger Sorge als Scharfsinn die Sache erörtert. Ich möchte wünschen, dasz in dieser Weise noch unzählige Werke gegen Luther ver-

[1] WA VI, 285 ff.
[2] WA VII, 723.

faszt würden, welche die Sache erläutern und keinen Tumult verursachen; denn es gibt keinen Menschen, der nicht unterrichtet werden möchte" [1]. Der Verfasser hat in dieser Schrift in der Tat das Wesentliche der Lehre Luthers berührt. Auch aus ihr erhellt aber wieder, wie wenig jener sich mit der Frage vom Königtum Christi und von der doppelten Gewalt des Papstes beschäftigt hat; denn nicht ein einziges Mal finden diese Fragen in Cajetans Schrift Erwähnung.

Zusammenfassend glauben wir denn auch schlieszen zu dürfen, dasz für Martin Luther in diesen Jahren die Frage der päpstlichen Gewalt in ihrem Verhältnis zu der des Kaisers ohne Bedeutung gewesen ist, und das gleiche gilt für die Lehre vom Königtum Christi, mit der die Groninger Dominikaner jene päpstliche Gewalt begründen wollten. Wenn denn auch gerade diese beiden Fragen während des Groninger Gespräches starke Beachtung finden, so geschieht das, ohne dasz diejenigen, die diese Fragen zur Debatte stellten, dabei auf gewisse Lehrmeinungen Luthers Bedacht genommen hätten.

Andererseits aber haben wir bereits festgestellt, dasz die Groninger Dominikaner Luthers Anschauungen zweifelsohne gekannt haben müssen. Musz man nun ihr Schweigen darüber aus einer gewissen beabsichtigten Sorge erklären, seine Meinungen auszerhalb ihrer Schule und ihrer Disputationen zu halten? Oder musz angenommen werden, dasz der Verfasser des Berichtes sie als Theologen habe darstellen wollen, die für die Zeit, in der sie lebten, kein Verständnis gehabt hätten und von den groszen Fragen, welche die Jahre 1517-1523 beherrschten, nicht die geringste Ahnung gehabt hätten? Wir glauben es kaum; denn hier tritt einfach wiederum eines der Merkmale der scholastischen Disputation hervor, das man, wenn man will, einen Mangel nennen kann. Es war ja ihr Recht, auf jede Anteilnahme an ihrer Zeit und zeitgemäszen Fragen gewissermaszen zu verzichten. Das Ziel, das sie sich steckte, war das tiefere Eindringen in alle Fragen der Theologie, ohne dasz sie dabei auf ein etwaiges Interesse eines Zeitgenossen Rücksicht hätte nehmen müssen, auch wenn dieser Martin Luther hiesz. Die Frage vom Königtum Christi, die bei der Groninger Disputation als Hauptthema erscheint, kann man denn auch nur in diesem Sinne eine veraltete Frage nennen, dasz sie keine Rücksicht auf die Ereignisse der Zeit nahm. Sofern dies einen Mangel bedeutet, ist dieser auf Rechnung der

[1] ALLEN IV, 1225. 198 ff. Die Schrift liegt u.a. gedruckt vor als THOMAS DE VIO CAIETANUS O.P., *De divina institutione pontificatus romani pontificis (1521)*, herausgeg. von FRIEDR. LAUCHERT (Corpus Catholicorum, 10). Münster i.W. 1925.

gesamten damaligen Theologie zu setzen. Sollte man aber annehmen wollen, dasz die Theologie des beginnenden 16. Jahrhunderts sich mit dieser Frage nicht mehr beschäftigte, so braucht man nur die Schriften Almains, Driedos, de Vitorias und des Pighius einzusehen, um sich des Gegenteils zu vergewissern.

Schlieszlich verdient es Beachtung, dasz die Frage des Königtums Christi für den Theologen des Jahres 1523 ein Problem darstellte, über das er durchaus frei und unabhängig entscheiden konnte [1]. Wenn sich somit während der Diskussion herausstellen sollte, dasz die Gegner der Groninger Dominikaner in dieser Frage ihre Meinung nicht teilten, so ist damit über ihre Rechtgläubigkeit noch überhaupt nichts gesagt.

Ein kurzes Wort musz hier noch über die in der ersten These beiläufig gemachte Bemerkung angeführt werden, dasz Christus zeit seines Erdenlebens infolge Schenkung und durch eigene Tätigkeit Besitz über viel Dinge erworben habe [2]. Die Groninger Dominikaner stimmen auch in dieser Hinsicht mit Jacques Almain überein, der seine Ansicht zwar nur negativ formuliert hatte: Christus ist kein *mendicus* gewesen, und die entgegengesetzte Meinung ist theologisch nicht haltbar, *male sonat* [3].

Wir haben in diesen Äuszerungen eine Reminiszenz an die Streitfrage über die Art der Armut Christi zu sehen, die im 13. und 14. Jahrhundert einmal aktuell gewesen war, weil damals vor allem in franziskanischen Kreisen die Meinung verteidigt wurde, dasz Christus und die Apostel weder individuell noch gemeinschaftlich irgendeinen Besitz gehabt hätten. Das Thema war u.a. bei der Diskussion zwischen Bonaventura und Thomas von Aquin über die Frage zur Sprache gekommen, ob die evangelische Vollkommenheit, die das Ziel jedes religiösen Ordens ist, auszer „der Eigentumslosigkeit der einzelnen Ordensmitglieder auch die

[1] Inwiefern die Frage heute, nach dem Erscheinen der päpstlichen Enzyklika *Quas primas* über Christi Königtum (11. Dezember 1925), noch zur Diskussion steht, möge die dogmatische Theologie entscheiden. Aus Gesprächen mit Fachtheologen glaube ich indessen doch wohl den Schlusz ziehen zu müssen, dasz die erwähnte Enzyklika auch ein Königtum in dem hier besprochenen Sinne meint. — An dieser Stelle möchte ich von Herzen meinem verehrten Mitbruder Prof. Dr. P. Kreling danken, der mir hier bereitwilligst Auskunft erteilte.

[2] „Multarum rerum ... dono et facto proprio acquisivit proprietatem". BRN VI, 553.

[3] Bei GERSON, *Opera omnia*. Parisiis 1606, I 776. Vergl. oben S. 87, Anm. 1.

des Ordens als Gesamtheit verlangte" [1], was von Thomas ebenso entschieden abgelehnt wurde [2] wie es Bonaventura und seine Geistesverwandten verteidigten [3]. Die franziskanische Auffassung glaubte eine Stütze in der Erklärung der Ordensregel durch Papst Nikolaus III. zu finden, die ganz den Geist Bonaventuras atmete und als das Dekretale *Exiit qui seminat* (1279) bekannt geblieben ist [4]. In den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts war der Streit aufs neue in Heftigkeit entbrannt, als der Dominikaner Johannes de Belna [5] gegen die Franziskaner zu Felde zog und dabei den Papst Johannes XXII. auf seiner Seite wuszte. Noch bevor der letztere aber seine Ansicht über die Frage formuliert hatte, verkündigte das Generalkapitel der Franziskaner zu Perugia im Jahre 1322, Nikolaus III. habe in dem oben angeführten *decretale* als Glaubenslehre definiert, dasz Christus und die Apostel weder individuell noch gemeinschaftlich irgendeinen Besitz gehabt hätten. Indem er diese Auffassung als Ketzerei verurteilte, erliesz Johannes XXII. am 12. November 1323 die dogmatische Konstitution *Cum inter nonnullos* [6], in der er ausdrücklich das Gegenteil lehrte.

[1] KARL BALTHASAR O.F.M., *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne* (Vorreformatorische Forschungen, 6). Münster i.W. 1911, 155.

[2] A. OTT, *Thomas von Aquin und das Mendikantentum.* Freiburg i.Br. 1908, 77 ff. Dasz es, wie OTT behauptet, in Thomas' diesbezüglicher Lehre eine Entwicklung gebe, und dieser anfangs den Standpunkt Bonaventuras geteilt hätte, wird von H. C. LAMBERMOND O.P., *Der Armutsgedanke des hl. Dominikus und seines Ordens.* Zwolle 1926, 69 bestritten. Letzterer sieht in Thomas' *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* keinen Widerspruch zu den bekannten Stellen aus seiner *Summa theologica,* Ia IIae q. 108 a. 2 ad 3um und IIa IIae q. 188 a. 7 *corp.*

[3] So z.B. Petrus Joannis Olivi. BALTHASAR, *a.a.O.,* 155 ff.

[4] BALTHASAR, *a.a.O.,* 82 ff. Das *decretale* musz den heiligen Thomas im Auge haben, wenn es u.a. vermerkt: „Abdicatio proprietatis huiusmodi omnium rerum tam in speciali quam in communi propter Deum meritoria est et sancta, quam et Christus viam perfectionis ostendens verbo docuit et exemplo firmavit". BALTHASAR, *a.a.O.,* 159-160 Anm. 4.

[5] Johannes de Belna (gest. 1333) ist der Verfasser eines „opusculum seu censura quam a Joanne papa XXII rogatus tulit de doctrina F. Petri Joannis Olivi ord. Minor." QE I, 585b f.

[6] DENZINGER, *Enchiridion symbolorum,* Nr. 494. Zu welchen Praktiken der Streit zwischen Franziskanern und Dominikanern während des Pontifikates Johannes' XXII. gelegentlich führte, erhellt aus den Mitteilungen des Chronisten Johannes von Winterthur O.F.M. (um 1300 - nach 1348): „Fratres Predicatores, foventes in posicione memorata partem pape, quod audire pie mentes refugiunt, in contemptum et contumeliam fratrum Minorum et per consequens in scandalum tocius ecclesie depinxerunt vel depingi procuraverunt Christum cum loculis et capsellis,

Im Zusammenhang vor allem mit dieser Konstitution hat die Frage über die Tatsache und die Art der Armut Christi einen Platz in manchen systematischen Abhandlungen der Theologie erhalten [1]. Und natürlich wird man das Interesse, das gerade ältere theologische Schriften für diese theoretische Frage an den Tag legten, auch als ein Teilstück der Rivalität zwischen den beiden groszen Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner ansehen müssen. Man war ja mit Recht oder mit Unrecht der Meinung, dasz die Antwort auf diese Frage gleichzeitig eine andere Frage erhellen könne: welcher der beiden Orden nämlich die höchste Vollkommenheit anstrebte. Und so wird verständlich, dasz auch die Groninger Dominikaner gerne auf die Art der von Christus vorgelebten Armut die Sprache brachten, wenn der übrige Teil ihrer Thesen dazu einen bequemen Anlasz bot.

ad extrahendum denarios ipsis manus suas immittentem, et quod est horror devotis dicere, videre vel audire, in parietibus monasteriorum et ubi erat frequens hominum transitus Christum pendentem in cruce depingebant, una manu brachio crucis affixum et altera denarios tractantem et bursis in cingulo suo pendentibus inferentem. Hoc totum factum est, ut cementibus per hoc patesceret: Christum proprietatem habuisse". LAMBERMOND, *a.a.O.*, 68.

[1] So z.B. noch C. R. BILLUART O.P., *Summa... sive Cursus theologiae juxta mentem divi Thomae.* Ed. nova. Parisiis 1886, VI 386a (vergl. auch 18 ff.).

6. KAPITEL

DIE WEITEREN THESEN UND IHRE *CORROLARIA*. — ANHANG: *das impertinens physicale* [1].

Nachdem in dem vorangehenden Kapitel die geschichtlichen Hintergründe und Voraussetzungen der allgemeinen Frage und der damit unmittelbar zusammenhängenden ersten These erörtert worden sind, musz jetzt eine ähnliche Untersuchung, wenn auch von erheblich kürzerem Umfange, in bezug auf die weiteren Thesen, die *corrolaria* und den naturwissenschaftlichen Anhang vorgenommen werden. Das letzte *corrolarium* der dritten These, das ja nichts anderes als eine bejahende Antwort auf die Hauptfrage enthält, kann hierbei auszer Betracht bleiben. Das erwähnte *impertinens physicale* wird, seinem eigenen Charakter gemäsz und auch wegen einer besonderen Schwierigkeit, die durch seine textliche Gestalt bedingt wird, in einem Anhang zu diesem Kapitel für sich behandelt werden.

Schon bei einer ersten Beschäftigung mit den folgenden Thesen und ihren *corrolaria* kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dasz der Unbekannte, dem wir das Ganze verdanken, wenn er darin auch Fragen aus dem Gesamtbereich der Theologie zur Diskussion stellte, dabei dennoch gewissermaszen eine planvolle Ordnung beabsichtigt hat. Die erste faszt nämlich zunächst das Amt des Papstes ins Auge, die zweite das des Kaisers, während die letzte sich vor allem über die Kompetenzen dieser beiden Würdenträger äuszert. Freilich passen die *corrolaria* der dritten These in dieser Hinsicht nicht ganz zu dem Inhalt dieser These selbst, indem sie nämlich sich wiederum ausschlieszlich mit dem Amte des Papstes oder mit dem allgemeinen Thema beschäftigen.

Wiederholt wird auch festgestellt werden müssen, dasz den Thesen, wenigstens zum Teil, eine gewisse Unbestimmtheit anhaftet, oder dasz ihre Formulierung zu absolut und zu wenig nuanciert erscheint. Sie setzen somit geradezu eine Gegenrede voraus und fordern förmlich zur Diskussion oder zum Widerspruch auf. Will man denn auch die Eigenart derartiger Thesen nicht vergewaltigen, so wird man gerade hier die Gewohnheiten beachten müssen, die bei dem mittelalterlichen Disputationsverfahren üblich waren. Man brachte die eigene Meinung manch-

[1]) Siehe für den lateinischen Text der Thesen *Anhang* III, S. 188.

mal in übertriebener oder auch unbestimmter und folglich gewissermaszen rätselhafter Form vor, um dadurch auf dem Wege der Diskussion zu der richtigen Mitte zu gelangen, wo man die Wahrheit zu finden vermeinte. Kein geringerer als Luther musz, nach der Meinung eines Sachverständigen, bei der Formulierung seiner 95 Thesen über den Ablasz in diesem Geiste beurteilt werden [1], und es liegen keine Gründe dafür vor, an die von den Groninger Dominikanern vorgebrachten Meinungen andere Maszstäbe anzulegen.

I. 1 (*das erste corrolarium der ersten These*).

Aus dem Inhalt der ersten These, die dem Menschen Christus während seines Erdendaseins auch in zeitlichen Sachen die direkte höchste Gewalt zuerkennt, wird nun in dem ersten *corrolarium* die Art der päpstlichen Gewalt abgeleitet:

> Deshalb liegt mit vollem Recht die Gewalt der beiden Schwerter bei dem Papste von Rom, welcher Christi Stellvertreter ist, des Königs der Könige und des Hohenpriesters. Das eine Schwert musz von der Kirche geführt werden, das andere zwar für die Kirche, doch nicht von ihr gezogen werden, so wie auch in einem bestimmten Falle der Kaiser durch die Gewalt des römischen Papstes abgesetzt werden kann.

Hier erweisen sich also die Groninger Dominikaner als Anhänger einer Meinung, die seit Gregor VII. (1073-1085) bis Bonifaz VIII. (1294-1303) sowohl die Theorie wie auch die Praxis vieler kirchlicher Personen beherrscht [2] und auch später noch immer wieder ihre Verteidiger gefunden hatte. So war es auch in Luthers Tagen, und es ist sicher, dasz sie, wie in dem vorigen Kapitel bereits erwähnt wurde, in ihm einen heftigen Gegner fand. Man kann sogar zugeben, dasz sie durch ihn eine neue Aktualität erhielt, derart, dasz Theologen wie die erwähnten Silvester de Prierias und Ambrosius Catharinus sich gerade anläszlich seines Auftretens damit beschäftigten. Dennoch musz man sich vor Augen halten, dasz diese Lehrmeinungen vor und unabhängig von Luther bestanden, so dasz man nicht behaupten kann, dasz jemand, der sie vertrat, dies bewuszt und absichtlich mit polemischer Tendenz gegen seine Auffassungen getan habe. Weil diese Lehre schon vorlag, wurde sie von Luther bestritten, aber sie entstand nicht aus

[1] KARL MEISSINGER, *Der katholische Luther*, 201.
[2] J. RIVIÈRE, *Le problème de l'église et de l'état*, 3.

Widerspruch gegen seine Ansichten. Man stellt daher die Tatsachen auf den Kopf, wenn man aus diesem ersten *corrolarium* folgern würde, dasz bei den Groninger Dominikanern notwendigerweise eine polemische Einstellung gegen Luther vorhanden gewesen sei.

Indessen wolle man nicht übersehen, dasz die hier von den Dominikanern vertretene Auffassung gegen Ende des Mittelalters doch wohl eine nur noch von wenigen geteilte Ansicht geworden war, so dasz derjenige, der sie bestritt, damit keineswegs eine gewagte These verteidigte. Antonius Roselli (1381-1466), der in seinem *De Monarchia* dem Papste innerhalb der Kirche eine grosze Macht zubilligte, entzog ihm diese jedoch ganz und gar in dem Bereich des Zeitlichen, und die verhältnismäszig grosze Anzahl von Drucken, die von diesem Werke bekannt sind — vor 1500 bereits 5, alle aus Venedig [1], — lassen vermuten, dasz Rosellis Theorien am Ende des 15. Jahrhunderts eine gewisse Verbreitung gefunden hatten. Einen kaum vorstellbaren Einflusz hatte die *Summa de Ecclesia* des Johannes de Torquemada gehabt, die um das Jahr 1450 verfaszt wurde. Einer der Teilnehmer an dem Groninger Gespräch, Johannes Timmermans, besasz, wie wir bereits sahen, ein Exemplar dieses Werkes und hatte hierin Texte nachlesen können, welche die Macht des Papstes in weltlichen Sachen erheblich beschnitten [2]. Wenn man somit die Dominikaner für die groszen Verteidiger der päpstlichen Gewalt in diesen Jahren hält, so darf man doch darüber nicht vergessen, dasz auch ein Cajetanus in seiner Entgegnung gegen die Schrift von Jacques Almain im Jahre 1514 die direkte Gewalt des Papstes auf den geistlichen Bezirk einengt [3]. Wenige Monate nach dem

[1] Auszer diesen (1458, 1469, 1483, 1484 und 1487) auch noch Drucke in Pavia (1517) und Lyon (1544). Vergl. KARLA ECKERMANN, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert*, 50.

[2] JOHANNES DE TORQUEMADA O.P., *Summae ecclesiasticae libri quatuor*. Salmanticae 1560, Lib. II capp. 113-116, S. 395 ff. Siehe weiter E. DUBLANCHY, *Turrecremata et le pouvoir du pape dans les questions temporelles*, in *Revue Thomiste* 28, 1923, 74 ff.; J. BOOTS, *Kardinaal Juan de Torquemada, verdediger van de indirecte macht der pausen in tijdelijke aangelegenheden*, in *Historisch Tijdschrift* 14, 1935, 290 ff.; H. JEDIN, *Juan de Torquemada und das Imperium Romanum*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 12, 1942, 259. Torquemada soll zwar nicht, was den Terminus betrifft, doch wohl sachlich der *auctor intellectualis* der später von Bellarmin, namentlich in seinem *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* und *De Romano Pontifice* entwickelten Lehrmeinung der *potestas indirecta* sein. Bellarmin beruft sich übrigens in dem erstgenannten Werk fünfzigmal ausdrücklich auf Torquemada.

[3] „Potestas Papae directe est respectu spiritualium ad supremum simpliciter finem humani generis, ideo suae potestati duo conveniunt: primo, quod non est

Groninger Gespräch im Mai 1523 erschienen zu Köln die *Quodlibeta* von Konrad Köllin, der damals Prior des dortigen Dominikanerklosters war. Dieses Werk richtete sich nicht ausdrücklich gegen Luther, sondern bezweckte hauptsächlich Hinweise für die Seelsorger in Sachen der Pastoralpraxis. Eine der letzten Fragen des Werkes lautet: hat der Papst in zeitlichen und geistlichen Angelegenheiten die höchste Macht? Man sieht daraus, dasz die Frage offenbar nicht in dem Masze ihre Aktualität verloren hatte, wie man anzunehmen geneigt ist. Gleichzeitig zeigt Köllins Antwort, wie sehr man mit den Groninger Dominikanern in dieser Frage verschiedener Meinung sein konnte, ohne dadurch sofort in Luthers Fahrwasser zu geraten. Köllin stimmt offenbar mit Cajetanus voll überein, dessen Ansichten er übrigens häufiger vertritt, und ist der Überzeugung, dasz der Papst in weltlichen Angelegenheiten nur eine indirekte Gewalt habe, *potestatem super temporalia in ordine ad spiritualia*. Und er sagt abschlieszend: „Die weltliche Gewalt ist der geistlichen nicht ganz und gar (*omnino*) unterworfen . . ., sondern nur in Hinblick auf das geistliche Ziel" [1]. Auch de Vitoria sollte im Jahre 1532 diese Lehrmeinung verteidigen [2].

Wenn man somit in dem Groninger Gespräch auf Widerspruch gegen eine Auffassung stöszt, die dem Papst eine unmittelbare weltliche Gewalt zuerkennt, dann ist damit noch keineswegs ein Beweis dafür erbracht, dasz man in diesen Kreisen mit Luthers Lehre bekannt gewesen sein musz. Indem die Groninger Weltgeistlichen einen derartigen Widerspruch erheben, bezeugen sie damit nur, dasz auch sie Kinder ihrer Zeit waren, genau so wie auch der deutsche Reformator das in vielerlei Hinsicht gewesen ist.

Das Königtum Christi, das für die Dominikaner den Beweisgrund für ihre Ansicht über die Art und Ausdehnung der päpstlichen Gewalt abgibt, is in mittelalterlichen Abhandlungen, die sich damit befassen, nur ein Beweis von vielen gewesen. Jean de Paris hatte um 1300 schon 42 Beweise zusammengetragen, die von den Verteidigern des *Papa habet utrumque gladium* für diese These angezogen wurden [3]. Der meist ver-

directe respectu temporalium; secundo, quod est respectu temporalium in ordine ad spiritualia. Hoc enim habet ex eo quod ad supremum finem omnia ordinari debent, etiam temporalia, ab eo proculdubio, cuius interest ad unum illum finem omnes dirigere, ut est Christi Vicarius." CAJETANUS, *Scripta theologica* I, 270.

[1] WILMS, *Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin*, 78 ff.

[2] DE VITORIA, *Relecciones teológicas*. Edicion critica por L. G. ALONSO GETINO O.P., II 58 ff.

[3] LECLERCQ, *Jean de Paris*, 201 f.

wendete Beweis war wahrscheinlich ein Wort aus Bernhards *De consideratione* an Papst Eugen III.:

> Quem tamen (gladium) qui tuum negat non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic: „Converte gladium tuum in vaginam". Tuus ergo et ipse, tuo forsitan nutu, etsi non tua manu evaginandus. Alioquin si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus Apostolis: „Ecce duo gladii hic", non respondisset Dominus: „Satis est", sed: Nimis est.
>
> Uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus; ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris [1].

Der Text hatte eine hohe Autorität dadurch bekommen, dasz Papst Bonifaz VIII. ihn im Jahre 1302 in seiner bekannten Bulle *Unam sanctam* fast wörtlich übernahm:

> ... Nam dicentibus Apostolis: „Ecce gladii duo hic", in Ecclesia scilicet, cum apostoli loquerentur, non respondit Dominus nimis esse sed satis. Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat male verbum attendit Domini proferentis: „Converte gladium tuum in vaginam".
>
> Uterque ergo est in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus; ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis [2].

Es ist klar, dasz Bernhards Formulierung, die durch die Bulle *Unam sanctam* später auch vom *Corpus Iuris Canonici* übernommen wurde [3], den Wortlaut des hier besprochenen ersten *corrolarium* beeinfluszt hat [4], wenn die Groninger Dominikaner sie auch nicht so sehr als einen neuen Beweis, sondern vielmehr als eine genauere Klarstellung

[1] *De consideratione,* Lib. IV cap. 3 n. 7, bei MIGNE, *Patrologia latina* 182, 776.

[2] Der Text u.a. in *Corpus Iuris Canonici,* c. 1 *de maioritate et obedientia,* I. 8, in *Extravagantes communes* (FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici* II, 1245 f.). RIVIÈRE, *Le problème de l'église et de l'état,* 79-91 befaszt sich ausführlich mit dem Inhalt.

[3] Vergl. die vorige Anmerkung.

[4] Dieses *corrolarium* lautet: „... (U)triusque gladii autoritas apud romanum pontificem, Christi regis regum et summi sacerdotis vicarium, plenario iure residet, quorum alter ab ecclesia est utendus alter vero pro et non ab ecclesia est evaginandus".

ihrer Meinung verwenden. Wohl betrachten sie als einen solchen zweiten Beweis die Tatsache, dasz ein Kaiser in einem bestimmten Fall vom Papst abgesetzt werden kann. Auch diesen Beweis hatte Jean de Paris bereits in der theologischen und kanonistischen Literatur seiner Zeit vorgefunden [1], und er wurde durch die mittelalterlichen Rechtsquellen so gestützt, dasz er in allen einschlägigen Schriften regelmäszig auftaucht.

I. 2 (*das zweite corrolarium der ersten These*).

Wenn man nun einmal den Papst als Christi Stellvertreter zum höchsten Herrn über alle zeitlichen Dinge gemacht hat, dann erhebt sich von selbst die Frage, inwieweit diese Gewalt noch mit dem Armutsgelübde für den Fall in Einklang zu bringen ist, dasz ein Papst vor seiner Wahl Mitglied eines Ordens war. Und auch wenn man die allgemeine zeitliche Königsgewalt für den Papst nicht in Anspruch nimmt, so kann doch eine ähnliche Frage gestellt werden, weil der Papst ja in jedem Fall eine unzweideutige zeitliche Gewalt innerhalb des Bereiches des Kirchenstaates besitzt, wobei man dann die Tatsache auszer Betracht lassen kann, dasz das allgemeine *dominium* über die gesamte Welt von ganz anderer Art ist als die weltliche Gewalt über diesen engen Raum [2]. Auch wenn man das Vorhandensein eines Kirchenstaates unberücksichtigt läszt, so erhebt sich dennoch in der Theologie dieselbe Frage in Zusammenhang mit anderen kirchlichen Vermögenswerten, über die ein solcher Papst doch völlig freie Verfügungsgewalt zu besitzen scheint [3]. Und damit könnte man wiederum die Lage eines Bischofs ver-

[1] LECLERCQ, *Jean de Paris,* 202, *rationes* v und viij, wo auch die Rechtsquellen, auf die man sich stützte, angegeben werden.

[2] Mit der zeitlichen Gewalt, die ein aus dem Ordensstand hervorgegangener Papst im Kirchenstaat gegebenenfalls besitzt, befaszt sich z.B. Jacques Almain: „Non repugnat fratri minori habere supremam potestatem iurisdictionis in rebus temporalibus, quamvis ei repugnet habere supremam potestatem dominij aut proprietatis in ipsis; prima pars probatur & apparenter, nam si aliquis frater minor eligatur in papam, habet potestatem dicendi ius in illis rebus temporalibus aut terris, quae immediate, quoad temporalia, subduntur iurisdictioni papae: hoc est habet potestatem & auctoritatem duobus altercantibus de re aliqua, sententiandi hoc tuum & non illius, & hoc est habere potestatem iurisdictionis in temporalibus. Ergo non repugnat professis habere potestatem iurisdictionis in temporalibus: quod autem repugnet ipsis habere dominium proprietatis patet ex voto." *Clarissima expositio circa quaestionum decisiones magistri Guillelmi de Occam super potestate summi pontificis,* bei GERSON, *Opera omnia* I, 770.

[3] Vergl. z.B. in späterer Zeit FRANC. SUAREZ S.J., *De virtute et statu religionis,* Lib. 8 cap. 18 nos. 12 u. 13 (*Opera omnia.* Editio nova a C. BERTON. 28 Bde., Paris 1856-1861, XV 678).

gleichen, der vor seiner Ernennung und Konsekration Mitglied eines Ordens war [1].

In einen solchen Fragencomplex gehört die Aussage des zweiten *corrolarium* hinein, das darauf hinweist, wie in Christus selbst das erwähnte *dominium* mit der grösszten Armut verbunden sein konnte, und das daraus folgern will, dasz dieses *dominium* wenigstens für einen Ordensmann mit nur einfachen Gelübden (*simplex religiosus*) [2] genau so wenig ein Hindernis zu sein braucht:

> Weil Christus in Wort und Beispiel die grösszte Armut gelehrt hat [3], ist ein Ordensmann mit nur einfachen Gelübden in keiner Weise von Rechts wegen für die höchste Königswürde in weltlichen Dingen ungeeignet, so dasz er infolgedessen das zivile Verfügungsrecht (*civile dominium*) über die ganze Welt haben könnte.

Hier wird somit die Frage danach umgangen, wie es sich bei einem Papste mit feierlichem Armutsgelübde verhalten sollte, obwohl in der Praxis gerade hier die Schwierigkeit des Problems liegt. Die Geschichte konnte ja auf mehrere Päpste mit solchem Gelübde verweisen [4].

II (*die zweite These*).

Nachdem in den *corrolaria* der ersten These vor allem der Papst und

[1] THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica,* II^{a} II^{ae} q. 88 a. 11 ad 4^{um} (*Ed. Leonina* IX, 265) sagt: „... religiosus qui fit episcopus, sicut non absolvitur a voto continentiae, ita nec a voto paupertatis; quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum ecclesiae". Vergl. II^{a} II^{ae} q. 185 a. 8 ad 3^{um} (*Ed. Leonina* X, 484).

[2] Die Bezeichnungen *simplex religiosus* und *sollemnis religiosus* für einen Ordensmann mit einfachen bzw. feierlichen Gelübden sind recht gebräuchlich, so dasz wir der Ansicht sind, dasz die Übersetzung „een eenvoudig geestelijke" (DE HOOP SCHEFFER, *Geschiedenis der Kerkhervorming,* 291) völlig falsch ist und den Sinn der These nicht begreift.

[3] Das *corrolarium* sagt wörtlich: „... verbo et exemplo altissimam docuerit paupertatem". Unabhängig von der These, die gerade das Gegenteil behauptet, könnte dieser Ausdruck besagen, dasz Christus in vollkommener Armut gelebt habe, d.h. dasz Er weder für sich noch in Gemeinschaft mit den Aposteln irgendeinen Besitz gehabt habe. Vergl. das oben, S. 99 angeführte *decretale* Nikolaus' III., das gerade von dieser letzteren Art von Armutsübung in ungefähr gleichen Worten sagt, dasz Christus diese „verbo docuit et exemplo firmavit".

[4] SUAREZ ist z.B. an der S. 106 Anm. 3 erwähnten Stelle der Ansicht, dasz ein zum Papst gewählter Ordensmann nicht länger *incapax dominii* sei, und zwar, weil er sich selbst vom Armutsgelübde dispensiere, so wie er unter Umständen auch anderen gegenüber verfahren könne. Die SALMATICENSES halten jedoch einen solchen Dispens für überflüssig, weil der Papst, genau so wie die Bischöfe, nur ein „dispensator bonorum ecclesiae" sei.

die päpstliche Gewalt zur Sprache gekommen sind, befaszt sich nun die zweite These in der Hauptsache mit dem Kaiser und seinen Machtbefugnissen, insofern nämlich, als sie gegenüber der früher geschilderten zeitlichen Gewalt des Papstes jetzt auch dessen Stellung schärfer umreiszt. In der mittelalterlichen Gedankenwelt, die dem Papst eine solche grosze Gewalt zuerkannte, hatte gelegentlich in vollem Ernste die Frage aufgeworfen werden können, ob neben dieser unbeschränkten zeitlichen Gewalt für einen zweiten Träger einer nur weltlichen Macht wohl noch Daseinsberechtigung bestünde, m.a.W. ob nicht ein einziges Schwert ausreiche [1]. Die politischen Theoretiker, die um 1300 diese Ideen zu einem Lehrsystem vereinigten, haben denn auch nicht darauf hinzuweisen versäumt, dasz sie die Rechte dieses zweiten Trägers der weltlichen Gewalt nicht antasten wollten, und haben ausführlich die Aufgabe umrissen, die auch nach ihrer Auffassung dem Kaiser und, im allgemeinen, den Fürsten vorbehalten blieb: aus mehreren Gründen ruht die tatsächliche weltliche Gewalt bei den Fürsten, und sei es auch nur im Auftrag und kraft eines Mandates der Kirche, oder, was für diese Schriftsteller dasselbe bedeutete, des Papstes. Sieht man von auszergewöhnlichen Umständen und Ausnahmefällen ab, dann besitzt der letztere keineswegs die Autorität, um persönlich in einem speziellen Fall und in Einzelheiten den weltlichen Fürsten die Verwaltung aus der Hand zu nehmen. So ist es der Wille Christi, der bei seinem Eintritt in das Erdenleben ja ebensowenig dem damaligen Kaiser die Macht genommen hat.

Was in der zweiten These der Groninger Dominikaner ausgesprochen wird, entspricht denn auch den Ideen, die schon um das Jahr 1300 von den Verteidigern der unbeschränkten päpstlichen Gewalt, wie Ägidius von Rom und Jakobus von Viterbo [2] entwickelt worden waren:

> Obwohl Christus, der Bräutigam der Kirche, in weltlichen Sachen die allgemeine Verwaltung dem Papst von Rom übertragen hat, gilt dies nicht für die Verwaltung in Einzelheiten (*particularem administrationem* [3]); diese ruht seinem Willen gemäsz der-

[1] J. RIVIÈRE, *Le problème de l'église et de l'état,* 216 u. 248.

[2] *Ebenda,* 215 ff., 241 ff.

[3] Die These stellt der *generalis administratio* des Papstes die *particularis* des Kaisers gegenüber, und meint dann mit dieser letzteren die ausgeübte zeitliche Gewalt, so wie diese sich faktisch mit Einzelfällen auseinandersetzt. Ägidius von Rom spricht in seinem *De ecclesiastica potestate* II, 13 im gleichen Sinne von *potestas generalis* und *potestas particularis* und gibt dazu folgende Erklärung:

artig bei dem Kaiser, dasz niemand ihm das Recht darauf streitig machen kann. Denn man wird ja besser durch Wahl als durch Erbfolge Kaiser, so dasz er nicht weniger Christi Statthalter auf Erden ist als damals Oktavian.

Während die erste These und ihre *corrolaria* jeweils nur einen bestimmten Punkt ins Auge faszten, werden in den folgenden Thesen und *corrolaria* jedesmal noch beiläufig auch andere Fragen eingeflochten, die mit dem eigentlichen Hauptgedanken nur in einem loseren Zusammenhang stehen. Man wird das aus der Absicht der Groninger Dominikaner erklären müssen, für ihre Gespräche möglichst viel Diskussionsstoff bereit zu halten. So wird in diesem Zusammenhang auch die Frage, ob es besser sei, dasz ein Kaiser durch Wahl oder kraft Erbfolge zur Macht gelange, zur Diskussion gestellt. Hier ist somit ausdrücklich nur vom Kaiser die Rede, und in früheren Jahrhunderten, als der Kaiser noch nicht regelmäszig gewählt wurde, wird die Frage in dieser spezielleren Art auch eine praktische und bisweilen aktuelle Bedeutung gehabt haben. Sie ist aber auch damals schon in einer allgemeineren Form, nämlich mit Bezug auf den Fürsten schlechthin und auf den König, gestellt worden. Thomas von Aquin hatte in seiner *Summa theologica* ganz allgemein einem Wahlverfahren den Vorzug gegeben [1], während Ägidius von Rom in seinem *De regimine principum,* das er 1280 für den damaligen französischen Kronprinzen Philippe le Bel schrieb [2], wiederum die Beweisgründe für eine Erbfolge gewichtiger fand. Zwar war im 13. Jahrhundert in Westeuropa die praktische Politik in dieser Hinsicht zu festen Gepflogenheiten gekommen, so dasz im deutschen Reich das Wahlprinzip galt, während in Frankreich, England und Spanien die

„Potestas spiritualis est potestas generalis et extensa, cum non solum ad spiritualia sed ad corporalia se extendat; potestas autem materialis et terrena est particularis et contracta, cum specialiter sit circa corporalia instituta." RIVIÈRE, *a.a.O.*, 217.

[1] *Summa theologica,* Ia IIae q. 105 a.1 (*Ed. Leonina* VII, 262) und *De regimine principum,* I cap. 2 (Edidit Jos. MATHIS. Taurini 1924, 3 f.). In Thomas' *In libros politicorum Aristotelis expositio,* I lect. 13-14 (Cura et studio R. M. SPIAZZI O.P. Taurini 1951, 169 f.) begegnet die Ansicht, dasz die Erbfolge *per accidens* besser sei als Wahl. Hierbei musz man aber bedenken, dasz dieser Teil der Schrift nicht mehr von Thomas, sondern von seinem Schüler Petrus von Alvernia O.P. stammt, der für diese Fortsetzung wahrscheinlich das *De regimine principum* von Ägidius von Rom benutzt hat. RICH. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 6-8). Stuttgart 1903, 108.

[2] Lib. III, 1a pars, capp. 3-5, angeführt bei SCHOLZ, *a.a.O.*, 107 f. und RIVIÈRE, *Le problème de l'église et de l'état,* 225.

Erbfolge zur Regel geworden war [1]. Trotzdem aber hat die Frage offenbar auch später noch die Verfasser politischer Schriften beschäftigt, ohne dasz sie dabei jedoch Übereinstimmung an den Tag gelegt hätten. Wiclif (1320-1384) gestand in seinem *De civili dominio,* dasz er das Problem nicht lösen könne, obwohl er die Ansicht vertrete, dasz die Kontinuität, als Folge des Erbganges, leichter zu Gewaltherrschaft führen könne [2]. Der Jurist Bartolo de Sassoferrato (1313-1357) wagte nur in Hinblick auf das *Imperium* sich für eine Wahl als beste Lösung deutlich auszusprechen [3], während Nikolaus von Cues ein Jahrhundert später diese Meinung auch für die Königreiche gelten lassen wollte [4]. Wessel Gansfort scheint um das Jahr 1477 einer gewissen Neigung für eine jährlich zu wiederholende Königswahl das Wort zu sprechen [5]. Zehn Jahre früher hatte Johannes de Torquemada als seine Meinung kundgetan, dasz „man besser zum *Imperium* oder zum *dominium* durch Wahl als durch Erbfolge erhoben werde", und er hatte das sowohl mit Vernunftgründen wie auch mit aus dem Recht entnommenen Argumenten belegt [6].

Die Groninger Dominikaner haben deshalb die Beweisgründe, dasz eine Wahl einer Erbfolge vorzuziehen sei, aus dem althergebrachten

[1] R. W. und A. J. CARLYLE, *A history of mediaeval political theory in the West.* 6 Bde., Edinburgh & London 1903-1936, V (3. Aufl., 1950) 468, wo es heiszt: „The distinction between the elective and the hereditary method of succession finds recognition in many writers, and sometimes at least it was suggested that those who held by hereditary succession might claim to possess a greater authority. In the empire the elective principle finally triumphed, while in the other European societies the custom of hereditary succession within one family came to be recognised as normal; but this did not mean that a claimant would be recognised, even if he stood nearest in hereditary order, if he were not suitable in character and capacity". Vergl. auch S. 86, wo für die Wahl im Reich ebenfalls eine gewisse Einschränkung festgestellt wird, insofern diese nämlich mit „a strong preference for a member of what was considered the imperial family" vor sich ging.

[2] *De civili dominio,* I cap. 29 (Edited by REG.LANE POOL. London 1885, 208); CARLYLE, *a.a.O.* VI (2. Aufl. 1950), 52.

[3] *De regimine civitatis,* angeführt bei CARLYLE, *a.a.O.* VI, 79.

[4] In dem Vorwort des dritten Buches seines *De concordantia catholica,* wo er meint: „Inter autem omnia temperati principatus genera, monarchicus praeeminet. Inter autem species huius principatus temporalis monarchicus, qui per electionem constituitur, absque successoribus, praefertur ei, qui per electionem constituitur cum ipsis successoribus"; angeführt bei CARLYLE, *a.a.O.* VI, 171.

[5] CARLYLE, *ebenda,* 180-181.

[6] *Opusculum ad honorem Romani imperii et dominorum romanorum,* herausgegeben von H. JEDIN, *Juan de Torquemada und das Imperium Romanum,* in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 12, 1942, 273.

mittelalterlichen Gedankengut schöpfen können. Und dasselbe gilt für den von ihnen zum Ausdruck gebrachten Gedanken, dasz Kaiser Oktavian, der zur Zeit der Geburt Christi das römische Reich lenkte, sein Statthalter war und es auch weiterhin ungestört blieb. Auch das haben sie schon bei früheren Autoren nachlesen können [1].

II. 1 (*das erste corrolarium der zweiten These*).

Die vorhin besprochene These handelte nur vom Kaiser und nicht von den anderen mittelalterlichen Fürsten, die doch im späteren Mittelalter immer mächtiger und selbständiger geworden waren. Man hat dann auch mit Recht angemerkt, dasz derjenige, der diese Thesen formulierte, sich gänzlich in die Zeit des Hohen Mittelalters versetzt, oder aber diese Thesen aus Schriften jener Zeit entlehnt hat [2]. Dieselbe Tendenz kommt nun in dem folgenden *corrolarium* zum Ausdruck:

> Es kommt also dem Kaiser zu, Abgaben aufzulegen [3], Krieg zu erklären und Wucher und Bordelle zuzulassen. Den Wucher der Juden aber soll er bekämpfen.

[1] So z.B. bei THOMAS VON AQUIN, *De regimine principum,* III cap. 13 (Edidit J. MATHIS. Taurini 1924, 65 f.), was aber nicht mehr von Thomas selbst ist (vergl. oben S. 88, Anm. 1). Siehe auch RIVIÈRE, *Le problème de l'église et de l'état,* 321 und 435 ff.

[2] POST, *Godsdienstgesprek,* 118.

[3] Der Text lautet: *tallias imponere,* und ein Blick in die vorliegende Literatur [FRANZ HAMM, *Zur Grundlegung und Geschichte der Steuermoral.* Trier 1908; RUD. AMBERG, *Die Steuer in der Rechtsphilosophie der Scholastiker* (Beiheft zu *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie,* 2. Bd., 3. Heft). Berlin und Leipzig 1909] zeigt, dasz die *tallia* eine besondere Art von Steuer war, so dasz man in dem obigen Text nicht ohne weiteres übersetzen darf: Steuern auferlegen. BILLUART, *Cursus theologiae* VI, 213b hat von den vielen üblichen Bezeichnungen eine klare Übersicht gegeben, in der er u.a. sagt:

„*Tributum,* proprie sumptum, est pensio quae super capita vel facultates subditorum imponitur solvenda principi vel reipublicae, ut statum suum tueri et communibus necessitatibus ac utilitatibus prospicere possit; unde est duplex: unum quod singulis capitibus seu personis imponitur, non spectata facultatum proportione, et ideo debet esse valde exiguum et tantum in recognitione dominii impositum; dicitur in jure *capitatio.* Aliud est quod secundum propriarum facultatum proportionem a subditis solvitur; idque iterum duplex: unum ordinarium, quod quotannis ex lege stata recurrentem continet solutionem; alterum extraordinarium, quod propter supervenientem causam extraordinarie imponitur, et dici solet *collecta* vel *tallia*".

SILVESTER DE PRIERIAS betont in seiner *Summa de Poenitentia* (1515) den auszergewöhnlichen Charakter dieser Art von Steuer weniger, hebt jedoch wohl die

Es ist in der Tat auffallend, dasz eine Schrift aus dem Jahre 1523 die *auctoritas,* welche in mittelalterlichen Abhandlungen als eine der drei erforderlichen Bedingungen für einen erlaubten Krieg angesehen wurde [1], hier noch auf die *auctoritas imperatoris* einengen will. Wiederum scheinen somit die Groninger Dominikaner Anhänger des alten Ideals des *Imperium* zu sein, d.h. ein einziges christliches Reich unter der Gewalt von Papst und Kaiser, obgleich die Macht des letzteren bereits um die Mitte des 13. Jahrhunderts in eine seitdem nicht mehr überwundene Krise geraten, und obwohl auch die weltliche Gewalt des Papstes seit Beginn des 14. Jahrhunderts mehr und mehr geschwächt war. Schon damals war denn auch die Auffassung, die allein dem Papst und Kaiser das Recht der Kriegserklärung zubilligte, eine Ansicht von wenigen geworden, die gegenüber der Tatsache so vieler unabhängig gewordenen Fürsten einen wunderlichen Mangel an Wirklichkeitssinn vermuten liesz. Papst Innozenz IV. (1243-1254) und Thomas von Aquin zeigten sich im 13. Jahrhundert bereits als gröszere Realisten, indem sie die Autonomie einer ganzen Reihe von Fürsten einfach anerkannten und ihnen infolgedessen ebenso das Recht der Kriegserklärung einräumten [2]. Und Zeitgenossen der Groninger Dominikaner wie Sil-

Bedingung hervor, dasz auf persönliche Umstände Rücksicht genommen werden solle: „Tallia est summa, quam princeps vel communitas exigit a subditis proportionaliter ad totam substantiam cuiuscumque, quod communiter tripliciter fit:

Primo ut deputati ad hoc imponant unicuique secundum quod reperiunt eum habere in substantia et lucris post debitam investigationem.

Secundo ita quod imponant unicuique non solum secundum quantitatem bonorum repertam sed etiam secundum quod credunt habere illos, quibus imponunt, ita quod simpliciter committitur conscientiae et iudicio imponentium cum intentione tamen ut videant quod iuste imponant.

Tertio sic fit: Deputatis ad imponendum assignatur certa summa, puta mille florenorum auri, hominibus unius contrate vel partis civitatis imponenda pro rata facultatum, ponendo in eorum arbitrio quantitatem singulis taxandam eo quod facile non sit facultates scire: quorum quilibet facit seorsum et secrete scripturam suam taxationem continentem secundum suam conscientiam, et deinde rejectis omnibus scripturis extremis, id est continentibus majorem et minorem quantitatem, accipiunt tamen tres continentes summas medias totius quantitatis, et tertia pars totius summae contentae ab illis tribus imponitur civi. Verbi gratia si una continebat unum florenum, alia duos, alia tres, quae simul faciunt sex, duo, qui sunt tertia pars senarii, imponitur civi" (*Summa summarum, que silvestrina dicitur, nuperrime magna cum diligentia recognita.* 2 Bde., Lyon 1519, I Fol. 318^{r} *s.v.* Gabella).

[1] Rob. Regout S.J., *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours.* Paris 1935, 53 ff.

[2] *Ebenda,* 69 u. 81 ff. Für die Ansicht des heiligen Thomas siehe *Summa theologica,* II^{a} II^{ae} q. 40 a. 1 (*Ed. Leonina* VIII, 212 ff.).

vester de Prierias [1] und Cajetanus [2] schlossen sich ihnen dabei ohne weiteres an.

Man kann natürlich darauf verweisen, dasz die Dominikaner in diesen Thesen nur die Autorität des Kaisers von der des Papstes abzugrenzen beabsichtigen, so dasz sie sich der Notwendigkeit, auch andere weltliche Gewaltinhaber zu erwähnen, enthoben glaubten. Und es könnte auch noch möglich sein, dasz sie hier die kaiserliche Macht als das einleuchtendste Beispiel einer solchen Gewalt anführen, so dasz sie alles, was sie über den Kaiser aussagen, auch für andere Träger der weltlichen Macht gelten lassen wollen. Sogar dann aber scheinen sie doch eine

[1] „(Bellum) ... inducitur auctoritate principis superiorem non recognoscentis, cuiusmodi est, secundum Hostiensem, papa et imperator; cuiusmodi etiam est is qui superiorem non recognoscit de facto, ut rex Franciae, Hyspaniae et huiusmodi, quia habent iura principis". *Summa summarum*, s.v. *Bellum* (Ausgabe Lyon 1519, I Fol. 59r). Vergl. REGOUT, *a.a.O.*, 122. Der von Prierias erwähnte Hostiensis ist der Kanonist Henricus de Segusia (um 1200-1271), später Erzbischof von Ostia und in der Lehre vom Krieg ein Vertreter der oben geschilderten imperialen Auffassungen (REGOUT, *a.a.O.*, 72 ff.). Auch mit seinem Zusatz *de facto* folgt Prierias den Anschauungen des späten Mittelalters, denn gerade dann „la distinction devient plus fréquente entre l'Empereur qui a le droit d'engager la guerre *de jure* et quelques autres princes qui ont ce droit *de facto*" (REGOUT, *a.a.O.*, 145).

[2] Bei dem Italiener Cajetanus sind die Spuren der imperialen Auffassung zwar noch lebendiger, aber auch er erkennt trotzdem die Realität mehrerer unabhängiger Fürsten an, so dasz er ihre Befugnis zur Kriegserklärung wie folgt begründet:

„Principes sunt in duplici differentia. Quidam enim sunt simpliciter capita et domini, perfecte gerentes vices reipublicae: quidam vero sunt secundum quid capita et domini, imperfecte vices gerentes ... In hoc secundo ordine sunt comites, marchiones et duces, qui sunt partes unius regni ... In primo autem ordine sunt communiter reges omnes, et communitates simpliciter liberae. Et de his quidem communitatibus planum est: quia quaelibet est perfecta respublica. De regibus quoque eadem ratione patet: quia scilicet regnum perfectam rempublicam significat, et rex vices illius perfecte gerit ...

Ex hac autem assignata differentia inter principes patet quod illi domini, qui ob imperfectionem dominii habent superiorem, non possunt indicere bellum absque sui superioris auctoritate ... Illi autem domini qui perfecte capita et domini sunt, licet habeant superiorem, puta Imperatorem, nullam faciunt ei iniuriam bellum propria auctoritate indicendo, quia utuntur iure suo: sunt enim sub eo sicut una perfecta causa universalis sub alia universaliore, et non sicut imperfecta sub perfecta, sicut illi de secundo ordine ... Et hoc videtur verius ex praescripta consuetudine. Unitas enim Imperatoris et illius dominium, de iure positivo cum sit, ... potest per consuetudinem abrogari et tolli. Propter quod principes et communitates, quae consueverunt consuetudine antiquissima uti auctoritate indictiva belli, possunt licite illa uti: si tamen bona fide in pacifica possessione fuerunt et sunt". *Comment.* in II^{am} II^{ae} q. 40 a. 1 sub III (*Ed. Leonina* VIII, 314).

Darstellungsart anzuwenden, die auf der Schwelle des 16. Jahrhunderts, als die Idee des Kaisertums bereits so viel von ihrem Inhalt verloren hatte, kaum noch realistisch genannt werden kann.

Was hier hinsichtlich der Berechtigung zur Kriegserklärung erwähnt wird, gilt *mutatis mutandis* auch für die Autorität, Steuern, Abgaben usw. aufzuerlegen. Auch hier war gegen Ende des Mittelalters die Fiktion, dasz das ein nur dem Kaiser zustehendes Recht sei, nicht länger aufrecht zu erhalten [1].

Dasz die weltliche Macht unter bestimmten Umständen öffentliche Häuser zulassen kann, ist ein klassisches Schulbeispiel, das die Theologen immer wieder anführen, wo auch immer sie sich mit der Duldung anderer in sich verkehrter Taten befassen [2]. Und dieses Beispiel konnten sie von keinem geringeren als Augustin entlehnen [3]. Das Auffallende dabei ist dann wiederum auch nur die Formulierung, die ausschlieszlich den Kaiser als die dafür zuständige weltliche Macht erwähnt.

Bemerkenswerter ist aber die hier zum Vorschein kommende Ansicht über die Erlaubtheit des Zinsnehmens, die auf den ersten Blick mit den mittelalterlichen kirchlichen Vorschriften nur wenig vereinbar zu sein scheint [4]. Zinsnehmen war ja in den Augen der Kirche immer gleichbedeutend mit Wucher, so dasz das *corrolarium* auch nur davon spricht, und das ganze Mittelalter hindurch hatte sie den Christen jede Art des Zinsnehmens untersagt. Den Juden gegenüber war ihr Standpunkt jedoch weniger klar. Papst Innozenz III. nahm in dem Dekretale *Post miserabilem* (1200) einen sehr strengen Standpunkt ein, das Lateran-konzil von 1215 aber ging nicht so weit und verbot den Juden nur

[1] Wenn Prierias denn auch darlegt, wer die Steuerhoheit besitze, nennt er als solchen zunächst unter Berufung auf Richard de Mediavilla O.F.M. (13. Jahrhundert) den *princeps,* aber er fährt dann fort: „Similiter rex superiorem non recognoscens et alii qui iura imperii praescripserunt: quia solus princeps aut qui praescripsit iura imperii potest super talliis et exactionibus leges condere vel condere privilegia". *Summa summarum,* s.v. *Gabella* (Ausgabe Lyon 1519, I Fol. 323r). Man achte auf die Formulierung *superiorem non recognoscens,* die er auch in Hinblick auf den anwandte, dem nach seiner Ansicht das Recht zur Kriegserklärung zustehe (siehe oben S. 113, Anm. 1).

[2] So z.B. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica,* IIa IIae q. 10 a. 11 corp. (*Ed. Leonina* VIII, 93). Vergl. Ia IIae q. 101 a. 3 ad 2 (*Ed. Leonina* VII, 226).

[3] „Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus". AUGUSTINUS, *De ordine,* Lib. II cap. 4 (MIGNE, *Patrologia latina* 32, 1000).

[4] J. STENGERS, *Les Juifs dans les Pays Bas au Moyen Âge* (Académie Royale de Belgique, Cl. des Lettres et des Sciences morales et politiques. Mém. en 8°, tome 45, fasc. 2). Bruxelles 1950, 48 ff.; J. T. NOONAN, *The Scholastic Analysis of Usury.* Cambridge (Mass.) 1957.

„graves et immoderatas usuras" (Kanon 67). Beide Auffassungen stehen in den *Decretales* von Gregor IX. ohne nähere Kommentierung nebeneinander, und ihre gegenseitige Unvereinbarkeit hat dazu beigetragen, dasz die Frage, ob Zinsen zu nehmen den Juden erlaubt sei, unter den Kanonisten stets umstritten blieb. Und in der Praxis haben die Fürsten allgemein wenig Neigung gezeigt, sich der strengen Auffassung Innozenz' III. zu fügen.

In den Niederlanden sind die Juden während des Mittelalters nur in geringer Zahl vertreten gewesen [1], so dasz die Geschichte nur ganz seltene Belege für die Innehaltung der bestehenden Gesetze hierzulande geben kann. Einzelne Hinweise bietet die Visitationsreise von Nikolaus von Cues in den Jahren 1450-1452. Im Jahre 1451 hatte er der Synode von Salzburg die Beachtung des Dekretale *Post miserabilem* wiederum strikt anbefohlen, und an anderen Orten verfuhr er in gleicher Weise. Am 20. September 1451 kam er nach Arnheim, und verkündigte dort am folgenden Tage von der Kanzel, er könne Christen keine Ablässe erteilen, wenn sie in ihrer Mitte Juden duldeten, die kein Erkennungszeichen trügen und ihre Wucherpraktiken ungestört ausübten, und der Magistrat entsprach sofort dem hierin zum Ausdruck kommenden Wunsch. Zu Anfang 1452 liesz er durch das Konzil der Kölner Kirchenprovinz entsprechende Bestimmungen für dieses ganze Gebiet verkündigen. Aber auch gegen die von ihm angeregten Masznahmen erhoben die Fürsten wiederum Einspruch, so dasz bereits nach der Salzburger Synode der Kaiser und der dortige Erzbischof sich mit der Bitte an Papst Nikolaus V. richteten, den Juden das Zinsnehmen wiederum zu erlauben. Und der Papst verleugnete seinen Gesandten.

Gegen Ende des Mittelalters ist die Frage der Erlaubtheit des Zinsnehmens inzwischen in noch stärkerem Masze in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Denn einerseits ist damals durch die Blüte von Handel und Verkehr der Geldbedarf noch gröszer geworden, andererseits aber erhebt sich noch mehr als früher Widerspruch gegen die Wucherpraktiken der Juden [2]. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts verpflichten in Deutschland mehrere kirchliche Synoden die Fürsten, in dem Kampf

[1] STENGERS, *a.a.O.*, 31. Die meisten Juden findet man um 1450 in Gelderland, doch auch hier nicht mehr als 20 bis 30 Familien. In Groningen treten sie vor dem 17. Jahrhundert überhaupt nicht auf. I. MENDELS, *De Joodsche Gemeente te Groningen.* Groningen 1910.

[2] Reichliches Tatsachenmaterial findet man in dem übrigens veralteten Werk von JOH. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes.* 8 Bde., 7. verb. Ausgabe, Freiburg i.Br. 1881-1894, I 384 ff.

gegen diese Formen des Geldhandels Hilfe zu leisten [1]. Wenn man dem Worte des zeitgenössischen Johannes Trithemius, der in seinen Schriften selbst auch keineswegs seine Meinung vorenthalten hat, trauen kann, so wären es vor allem die Dominikaner gewesen, die damals den Praktiken der Juden entgegengetreten seien, obwohl sie sich nicht weniger gegen die Wucherpraktiken wehrten, die auch Christen betrieben [2]. Mehr und mehr entstehen nun Lehrmeinungen, die der Wirklichkeit Rechnung tragen und die kirchlichen Vorschriften damit in Übereinstimmung bringen wollen. Der spätere Gegner Luthers [3], Johann Eck, scheint bereits 1515 in Bologna Thesen verteidigt zu haben, die Christen einen Zinsfusz von 5% erlaubten [4]. Wir haben denn auch die hier von den Groninger Dominikanern verteidigte These als einen ähnlichen Versuch anzusehen, zu „einem rechtlichen Vergleich mit den realen Verhältnissen zu kommen" [5]. In diesem Sinne entspricht sie dem, was anderenorts von ihren Ordensbrüdern unternommen wurde, und besitzt auszerdem eine gewisse Lebensnähe und Aktualität.

II. 2 (*das zweite corrolarium der zweiten These*).

Das folgende *corrolarium* beschäftigt sich nun unvermittelt und plötzlich anstatt mit dem Kaiser mit dem Fürstenstand. Jeder Fürst, *quilibet princeps,* und nicht nur der Kaiser, ist Stellvertreter Gottes und der Kirche, und folgert aus diesem Amte bestimmte Machtbefugnisse. Berechtigt diese Behauptung nun vielleicht zu dem Schlusse, dasz auch die zweite These selbst und ihr erstes *corrolarium* schon nicht so sehr den Kaiser unter Ausschlusz der anderen Fürsten, sondern vielmehr als typisches Beispiel der weltlichen Macht meinten?

Es wird jetzt die These aufgestellt:

[1] *Ebenda,* I 390.

[2] Joh. Trithemius, *De Judaeis* 20, angeführt bei Janssen, *a.a.O.,* I 390.

[3] Der junge Luther setzt sich mit dem Wucher in seinem *Kleiner Sermon vom Wucher* (1519, WA VI, 3 ff.) auseinander, der im folgenden Jahre, stark erweitert, neu erschien und dann gegenüber dem ersten Druck als *Groszer Sermon vom Wucher* (WA VI, 36 ff.) bekannt wurde. Vergl. auch sein *Von Kaufhandlung und Wucher* (1524, WA XV, 293 ff.). Luther vertritt aber noch völlig die mittelalterlichen Ansichten der Kirche. „Für die Produktivität des Geldes und somit für die Lebensbedingungen des Groszhandels hat er so wenig Verständnis, wie das kanonische Recht; er hielt an dem überlieferten mittelalterlichen Standpunkt fest" (WA XV, 282).

[4] WA VI, 1.

[5] *Ebenda.*

> Weil jede Macht zu Ehren und zum Vorteil dessen, von dem sie stammt, anzuwenden ist, so musz auch jeder Fürst, als Statthalter Gottes und der Kirche zunächst gegen Ketzer, dann gegen öffentliche Sünder entsprechende Strafmasznahmen, sogar bis zur Todesstrafe, verfügen.

Hier wird aufs neue eine Ansicht vertreten, die im Mittelalter mehrere Jahrhunderte lang verteidigt und praktiziert worden war [1]. Die Bekämpfung der Ketzerei wurde vor allem seit Kaiser Friedrich II. (1215-1250) als eine Pflicht jedes christlichen Fürsten angesehen, und unter Papst Innozenz IV. (1252) begann man allgemein gegen diejenigen die Todesstrafe zu verhängen, die halsstarrig waren oder in ihre Irrlehren zurückverfielen. Dasz die öffentliche Sünde ebenfalls zur Jurisdiktion des Fürsten gerechnet wurde, ist dem mittelalterlichen Denken nicht weniger eigen, weil es ja ohne weiteres die öffentliche Sünde in gleicher Weise wie die Ketzerei als eine Gefahr für Staat und Gesellschaft ansah und beide als ein soziales Verbrechen durch die weltliche Macht bestrafen liesz. Es fällt jedoch auf, dasz die Groninger Dominikaner hier die Pflicht, welche der Fürst hinsichtlich der Bekämpfung der Ketzerei hat, weniger aus ihrem sozialen Charakter heraus als aus der Tatsache begründen wollen, dasz er die Ehre Gottes und der Kirche zu verteidigen hat und in ihrem Dienste steht. Auf die weitere Frage, weshalb er dann nicht gegen andere, nicht-öffentliche Sünden, die Gottes Ehre ebensosehr antasten und Ihn beleidigen, einschreiten müsse, gehen sie nicht ein, obwohl sie mit diesem Einwand insofern rechnen, als sie nämlich seine Jurisdiktion von vornherein auf öffentliche Sünden beschränken.

War die Lehre, die in diesem Teile der Thesen zum Ausdruck gebracht wird, somit bereits vor langem festgelegt, so kann man doch kaum der Ansicht sein, sie habe im Jahre 1523 auch nur irgendetwas von ihrem Gewicht verloren. Die päpstliche Bulle *Exsurge Domine* (15. Juni 1520) hatte Luther u.a. wegen seiner Meinung, dasz es gegen den Heiligen Geist sei, Ketzer zu verbrennen, verurteilt [2]. Zwar wurden in den Südlichen Niederlanden die ersten Anhänger Luthers erst am 1. Juli 1523 hingerichtet [3], und im Norden erlitt der erste protestantische Mär-

[1] Eine klare Gesamtdarstellung der Entwicklung der diesbezüglichen Lehre gibt (J.) De Jong, *Handboek der Kerkgeschiedenis.* 4. Aufl., 4 Bde., Utrecht-Nijmegen 1947-1949, II 319 ff.

[2] Denzinger, *Enchiridion symbolorum,* Nr. 773.

[3] CIN IV, 191 ff., Nr. 138 ff.

tyrer den Tod nicht vor dem Jahre 1525 [1], aber bereits am 23. April 1522 hatte Karl V. dem Laien Franz van der Hulst das Aufspüren von Ketzern aufgetragen [2], und bald danach (am 7. Mai?) liesz er eine Anweisung folgen, die van der Hulst die Befugnis verlieh, bei gewissen Voraussetzungen Ketzer sogar hinrichten zu lassen [3]. Wer somit im Jahre 1523 in den Niederlanden mit der Zeit überging, muszte sich wohl mit der Frage der Ketzerverfolgung befassen. Und vor allem hatten die Humanisten, wie wir bei der weiteren Besprechung der Diskussion noch sehen werden, den Ketzertod bereits früher abgelehnt.

III (*die dritte These*).

Die letzte These befaszt sich mit der gesetzgebenden Gewalt beider Mächte und macht hierzu einige Bemerkungen, die verhältnismäszig nur wenig miteinander zu tun haben:

> Beide Gewalten verpflichten mit ihren Gesetzen die Untertanen im Gewissen; in einem bestimmten Falle entlassen sie einen Schuldigen, indem sie seine Strafe mildern, manchmal jedoch verurteilen sie zu Recht einen Unschuldigen, obwohl er als solcher bekannt ist. Trotzdem wird das Gesetz des Evangeliums durch ihre Vorschriften nicht mehr belastet als seinerzeit das Mosaische Gesetz.

Hier wird also zunächst festgestellt, dasz die Gesetze der geistlichen sowohl als auch der weltlichen Macht die Untertanen im Gewissen binden. Dieser Teil der These enthält somit einen Widerspruch gegen die Meinung des Kanonisten Johannes de Imola (1436), der zwar kirchlichen Gesetzen eine Gewissensverpflichtung beimasz, eine solche Wirkung jedoch jedem bürgerlichen Gesetz vorenthielt [4]. Nach ihm will der bürgerliche Gesetzgeber eine solche moralische Verpflichtung überhaupt nicht auferlegen, und — gesetzt den Fall, er wolle das wohl, — so könnte man mit Recht bezweifeln, ob er dazu imstande wäre. Gerson geht in diesen Jahren noch weiter und behauptet, dasz weder das Naturgesetz [5] noch menschliche Gesetze, seien sie nun kirchlicher oder auch bürgerlicher Herkunft, *sub peccato mortali* verpflichten könnten [6]. Und

[1] *Ebenda,* 406 ff., Nr. 378 ff. und *passim.*

[2] *Ebenda,* 101 ff., Nr. 72 f.

[3] *Ebenda,* 123 ff., Nr. 86.

[4] V. VANGHELUWE, *De lege mere poenali,* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 16, 1939, 404 f.

[5] Gerson unterscheidet aber zwischen *lex naturalis* und *lex divina.*

[6] VANGHELUWE, *a.a.O.,* 421 ff.

es musz zu Beginn des 16. Jahrhunderts von derartigen Auffassungen noch etwas nachgewirkt haben, weil wir bei Jacques Almain, einem Geistesverwandten Gersons, eine Anschauung vorfinden, die mit der von Johannes von Imola sozusagen übereinstimmt [1].

Die These der Groninger Dominikaner legt indessen, bewuszt oder unbewuszt, insofern eine gewisse Unbestimmtheit an den Tag, als sie nämlich nicht entscheidet, inwieweit ein Gesetz die Untertanen im Gewissen bindet und überhaupt binden kann. Seit dem 13. Jahrhundert hatte ja in theologischen und kanonistischen Betrachtungen allmählich der Begriff des reinen Penalgesetzes sich durchgesetzt, und das beinhaltete, dasz es Gesetze gibt, die an sich noch nicht unmittelbar unter Sünde und im Gewissen verpflichten, doch nur insoweit, als die auf eine bestimmte Gesetzesübertretung folgende Strafe im Gewissen hingenommen werden musz. Das Bestehen solcher Gesetze, das, wenn es einmal als gerecht unterstellt wurde, vor allen Dingen für die Auslegung von Steuervorschriften von Bedeutung war, ist gerade mit besonderem Nachdruck in einem der meist verbreiteten Handbücher für praktische Moral, die das späte Mittelalter gekannt hat, nämlich in der *Summa Angelica* des Franziskaners Angelus Carleti de Clavasio (1411-1495) [2], verteidigt worden, und dessen Ansicht wurde bald von einem ähnlichen Werke übernommen, der *Summa Rosella, quae dudum Baptistiniana nuncupata est* von Baptista de Salis seu Trovamala, gleichfalls einem Franziskaner [3]. Noch später, im Jahre 1515, sollte wiederum eine dritte *Summa,* die *Summa Silvestrina* des Silvester de Prierias O.P., ziemlich leidenschaftlich die von diesen Vorgängern verteidigte Auffassung bekämpfen [4], während die gleichzeitige *Summa Tabiena* des Johannes de Tabia [5], der auch sonst zur Synthese früherer Ansichten neigt, in dieser Frage einen Mittelweg sucht. Auch der Kommentar des Cajetanus zur *Summa theologica* des Thomas von Aquin befaszt sich ausführlich mit der Lehre der *lex mere poenalis* [6].

Obige Ausführungen lassen erkennen, wie es um das Jahr 1523 genug

[1] *Ebenda,* 423 Anm. 173.

[2] *Summa Angelica de casibus conscientiae.* Argentinae 1513, Fol. 144, s.v. *Inobedientia,* bei VANGHELUWE, *a.a.O.,* 413 ff.

[3] VANGHELUWE, *a.a.O.,* 416.

[4] *Summa summarum, que silvestrina dicitur,* s.v. *Inobedientia* (Ausgabe Lyon 1519, II Fol. 26^{v}); VANGHELUWE, *a.a.O.,* 416 ff.

[5] VANGHELUWE, *a.a.O.,* 419.

[6] Comment. in I^{am} II^{ae} q. 96 a. 4 sub I & IV (*Ed. Leonina* VII, 183 f.); in II^{am} II^{ae} q. 196 a. 9 sub VIII (*Ed. Leonina* X, 503); in II^{am} II^{ae} q. 62 a. 3 sub II & III (*Ed. Leonina* IX, 897). Vergl. VANGHELUWE, *a.a.O.,* 423 f.

Gründe gab, die dem Gesetz innewohnende moralische Verpflichtung zur Diskussion zu stellen. Nicht viel anders verhält es sich mit der Möglichkeit einer berechtigten Strafe für den Fall, dasz jemand unschuldig ist und auch als solcher gilt. Wir haben nämlich in der Formulierung der Groninger Dominikaner (*Utraque potestas ... innocentem, ... cognitum talem, nonnunquam iuste condemnat*) eine Variante des althergebrachten Rechtsgrundsatzes zu erblicken, der eine Strafe *sine culpa sed non sine causa* kennt [1]. Diese Formulierung geht auf die *Glossa ordinaria* zum *Decretum Gratiani* des Johannes Teutonicus etwa aus der Zeit um 1234 zurück [2], und wurde von ihm wahrscheinlich wiederum aus Texten des *Decretum Gratiani* selbst [3] und der *Decretales Gregorii IX* [4] entlehnt. In diesen kanonistischen Texten handelt es sich einmal um das Vorenthalten eines Rechtes oder eines Privilegs, zum anderen wiederum um eine wirkliche Strafe, aber in der *Summa de Poenitentia* des Raymundus von Pennaforte O.P. aus den Jahren 1222-1237 wird die Formulierung auf die Begriffsbestimmung einer Strafe angewandt, die zwar ohne moralische Schuld, jedoch aus einem gerechten Grund auferlegt wird [5]. In demselben Geist wird sie von Thomas von

[1] Für das Folgende vergl. VANGHELUWE, *a.a.O.*, 410 ff. Die meisten hier angeführten Stellen sind dieser Abhandlung entnommen.

[2] Zu dem Kanon des *Decretum Gratiani*, der dem Patriarchat von Konstantinopel den Vorrang vor dem Patriarchat von Alexandria einräumte, das bis dahin unmittelbar nach dem römischen gekommen war, sagt die *glossa:* „Sic ergo aliqua ecclesia privatur iure suo *sine culpa sua* et hoc fit quandoque propter favorem, quandoque propter odium ... Alias regulare est quod nemo sine culpa sua privandus est iure suo ... Et nota quod licet quis *sine culpa* perdat privilegium, nunquam tamen *sine causa*". C. 6, D. XXII, *glossa* i.v. *Priusquam*. Drei weitere Texte der *glossa* enthalten ebenfalls Elemente, die hier Aufklärung bringen:

„Item arguitur quod nullus debet privari suo beneficio *sine culpa sua*". C 35, C. XVI. Qu. 7, glossa (c).

„Sed nonne hic videtur nimius rigor quod aliquis *sine culpa sua* puniatur". C 8, D. XXXIII, glossa (i).

„... (U)bi quis *sine culpa* privatur iure suo: hoc tamen scias, quod multoties quis punitur *sine culpa, sed non sine causa*". C. 7, D. LVI, glossa (g).

[3] „Satis perversum et contra ecclesiasticam probantur esse censuram, ut frustra quorundam voluptatibus quis privetur, quem *sua culpa vel facinus* ab officiis, quo fungitur gradu non deiicit". C. 7, D. LVI.

[4] „Quoniam in coniugio multi casus occurrunt, in quibus coniuges *sine culpa, sed non sine causa,* continere coguntur ...". C. 5. X, *Ut lite non contest.*, II 6.

[5] „Nota etiam hic propter continuationem materiae sex casus, in quibus aliquis punitur quotidie iuste ac licite *sine culpa, sed non sine causa.* Unde versus: Paupertas, odium, favor et vitium, scelus, ordo — Personas spoliant et loca iure suo". *Summa de Poenitentia.* Parisiis 1720, Lib. 3 tit. 32 *de Poenis,* par. VI, fol. 373.

Aquin [1] und Heinrich von Gent [2] gebraucht. Über den ersteren gelangt sie dann in die beiden *Summae de Poenitentia* der Dominikaner Johannes von Freiburg [3] und Bartholomäus von Pisa [4], von denen die zweite später vollständig in der bereits genannten *Summa Angelica* des Angelus de Clavasio O.F.M. aufgehen sollte. So ist also in der Theologie allmählich der Begriff einer Strafe entwickelt worden, die zu Recht und erlaubterweise aus rein juristischen Gründen verhängt werden kann, ohne dasz eine Gesetzesübertretung vorangegangen wäre. Gleichzeitig aber beginnt man sich dieses Begriffes auch in der Lehre von den reinen Penalgesetzen zu bedienen: mit der Übertretung eines solchen Gesetzes, die also keine Gewissensschuld beinhaltet, ist nur eine juridische Schuld verbunden, und einer solchen Schuld entspricht eine Strafe, die keine Strafe im eigentlichen und traditionellen Sinn, sondern ausschlieszlich juridischer Art ist. Bei Alphonsus a Castro O.F.M., der in der Mitte des 16. Jahrhundert die Lehre der reinen Penalgesetze zuerst in einem systematischen Überblick behandelt, findet man auch die Entwicklung des ursprünglich rein-juridischen *sine culpa sed non sine causa* zu einem moraltheologischen Begriff zu einem Abschlusz gebracht [5].

Über den letzten Teil der dritten These läszt sich hier nur wenig anmerken. Hier kommt deutlich ein Widerspruch gegen die Behauptung der Humanisten zum Ausdruck, die bei ihrer Kritik an kirchlichen Zuständen der Ansicht waren, dasz die Vorschriften des Evangeliums von zahllosen religiösen Gebräuchen oder Miszbräuchen und kirchlichen

[1] *Summa theologica,* II^{a} II^{ae} q. 108 a. 4 corp. et ad 2 (*Ed. Leonina* IX, 414). Die Ausführung des heiligen Thomas klärt die Sache einigermaszen auf, indem sie Beispiele für solche Bestrafung ohne Schuld anführt: „Poena autem damni punitur aliquis ... etiam *sine culpa, sed non sine causa;* et hoc tripliter: uno modo ex hoc quod aliquis ineptus redditur *sine sua culpa* ad aliquod bonum habendum vel consequendum, sicut propter vitium leprae aliquis removetur ab administratione Ecclesiae, et propter bigamiam vel judicium sanguinis aliquis impeditur a sacris ordinibus. Secundo, quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum sed commune, sicut quod aliqua ecclesia habeat episcopatum pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio, quia bonum unius dependet ex bono alterius, sicut in crimine laesae majestatis filius amittit haereditatem pro peccato parentis" (*Ebenda,* ad 2).

[2] Henricus Gandavensis, *Quodlibeta.* Parisiis 1518, Quodlib. 3um, q. 22, fol. 82b.

[3] Johannes de Friburgo O.P., *Summa Confessorum.* Lugduni 1518, i.v. *Lex,* Lib. 3, q. 8, *de Poenis,* fol. 152a.

[4] *Summa Fratris Bartholomaei.* Augsburg 1475, i.v. *Poena,* fol. 131b.

[5] Alph. a Castro O.F.M., *De potestate legis poenalis libri duo.* Lovanii 1557, Lib. 1, cap. 9, fol. 49b, coll. 50 D & 52 D.

Vorschriften überwuchert seien, und dasz das Leben des christlichen Streiters unter der Last von nicht zur Sache gehörigen und rein menschlichen Bestimmungen dahinseufze.

III. 1 (*das erste corrolarium der dritten These*).

Im Gegensatz zur dritten These selbst befaszt sich dieses *corrolarium* wiederum ausschlieszlich mit der päpstlichen Gewalt:

> Deshalb kann der Papst, genau so wie er *canones* gegen die Ansichten von irgendwelchen Gelehrten auch immer erlassen kann — wenn er dabei nur nicht gegen die Heilige Schrift oder gegen die Bestimmungen der vier ersten Konzilien verstöszt, — so auch von Gelübden und Eiden entbinden. Ordensleute aber oder solche, die heilige Weihen empfangen haben, kann er keineswegs in vollem Umfange von der Verpflichtung zu den Stundengebeten befreien.

Im ersten Teil fällt vor allen Dingen die Tatsache auf, dasz nur von den ersten vier Konzilien gesprochen wird, wodurch der Eindruck erweckt werden könnte, dasz die späteren eine geringere Autorität hätten. Auszerdem wird auch die Gewalt dieser vier nur unbestimmt derart umschrieben, dasz nicht auf den Unterschied zwischen Disziplinarvorschriften und dogmatischen Bestimmungen hingewiesen wird, von denen die ersteren menschliche Gesetze und als solche zu ändern oder gar abzuschaffen sind, während die Bestimmungen dogmatischen Inhalts keine Änderung dulden. Hinter diesem Teile des *corrolarium* stehen denn auch einige Texte des heiligen Gregors des Groszen, die gerade die Autorität dieser vier Konzilien mit besonderem Nachdruck hervorheben, sie in einem gewagten Bilde den vier Evangelien gleichstellen, sonst aber in keiner Weise auf die obige Unterscheidungsmöglichkeit eingehen [1]. Man findet denn auch in mittelalterlichen Abhandlungen

[1] „Sicut sancti evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor: nicaenum scilicet, in quo perversum Arii dogma destruitur; constantinopolitanum quoque, in quo Eunomii et Macedonii error convincitur; ephesinum etiam primum, in quo Nestorii impietas iudicatur; chalcedonense vero, in quo Eutychis Dioscorique pravitas reprobatur, tota devotione complector, integerrima approbatione custodio; quia in his velut in quadrato lapide sanctae fidei structura consurgit, et cuiuslibet vitae atque actionis existat, quisquis eorum soliditatem non tenet, etiam si lapis esse cernitur, tamen extra aedificium iacet... Cunctas vero quas praefata veneranda concilia personas respuunt, respuo; quas venerantur, amplector; quia, dum universali sunt consensu constituta, se et non illa destruit quisquis praesumit aut solvere quos religant aut ligare quos solvunt.

diese Texte wiederholt angeführt, um den besonderen Charakter der ersten vier Konzilien zu unterstreichen [1], und sogar Luther miszt 1519 in seinem *De potestate Papae* dem Konzil von Nicäa noch eine Autorität wie „die des Evangeliums" bei [2], womit er dann offensichtlich auf demselben Boden wie die Groninger Dominikaner steht.

Dasz bei einer Diskussion über die gesetzgebende Gewalt des Papstes zugleich seine Dispensgewalt zur Sprache kommt, bedarf kaum einer näheren Erklärung. Es ist in mittelalterlichen Schriften die übliche Reihenfolge, in der diese Materie behandelt wird. Hier wird diese Gewalt denn auch insofern zur Diskussion gestellt, als sie in der Theologie ständig ein Gegenstand von Meinungsverschiedenheiten gewesen ist, und sogar heute noch gewisse Schwierigkeiten zu bieten scheint, nämlich was Gelübde und Eide angeht [3]. Im 13. Jahrhundert haben die führenden Theologen — Thomas, Raymundus von Pennaforte, Bonaventura, Albert der Grosze und viele andere, — dem Papst die Macht, von feierlichen Gelübden zu dispensieren, abgesprochen, obwohl schon damals die Geschichte Beispiele einer entgegengesetzten Praxis bot [4]. Und erst ganz allmählich hat die Theologie ihre Auffassungen dieser Praxis angepaszt.

Quisquis ergo aliud sapit, anathema sit". GREGORIUS I PAPA, *Registrum Epistolarum.* 2 Bde., Ed. P. EWALD & L. M. HARTMANN (*Monumenta Germaniae historica,* Epistolarum tom. 1). Berlin 1891-1899, I 36, ep. 24, *ad Joannem episcopum Constantinopolitanum.*

„Nos veneramur sanctas quattuor synodos: Nicaenam, in qua Arius, Constantinopolitanam, in qua Macedonius, Ephesinam primam, in qua Nestorius, Chalcedonensem, in qua Eutyches atque Dioscorus damnatus est; profitentes quia quisquis aliter sapit quam hae quattuor synodi, a fide veritatis alienus est". *Ebenda,* I 268, ep. 33, *ad Theodolindam reginam.*

[1] Es dürfte hier vielleicht noch ein Einflusz der Liturgie nachwirken. Denn in der 6. Lektion der *Matutinae* des Festes des heiligen Gregor, am 12. März, werden gerade diese Texte ebenfalls hervorgehoben.

[2] Er sagt von diesem Konzil: „... cui me ipsa quoque decreta *tanquam evangelio* cogunt obedire". WA II, 238.

[3] „Revera difficultas est, quomodo Papa possit dispensare 1. in votis sollemnibus; 2. in votis factis in utilitatem tertiae personae". DOM. PRÜMMER O.P., *Manuale theologiae moralis secundum principia sancti Thomae Aquinatis.* Ed. 11a, 3 vol., Friburgi i. Br. 1953, II 355. Auch was die *iuramenta promissoria* angeht, hatte man vor der Einführung des neuen *Codex Iuris Canonici* gegen ihre Dispensierbarkeit Bedenken. *Ebenda,* II 379.

[4] So soll Papst Cölestin III. (1191-1198) der Nonne Konstanze, der Tochter Rogers von Sizilien, Dispens für ihre Heirat mit König Heinrich VI. erteilt haben. Benedikt IX. (1032-1044) verfuhr angeblich ebenso mit König Casimir von Polen und König Ramirus von Aragon.

Was uns bei der These der Groninger Dominikaner einzig und allein auffällt, ist denn auch nur ihre ungenaue und infolgedessen unklare Formulierung. Es wird nämlich kein Unterschied zwischen den verschiedenen Arten von Gelübden und Eiden gemacht, wie z.B. Privatgelübden und öffentlichen, d.h. religiösen Gelübden, oder Eiden mit und ohne Verpflichtungen Dritten gegenüber.

Dasz die hiermit zusammenhängenden Fragen auch zu Beginn des 16. Jahrhunderts das Interesse der Theologen weckten, ist selbstverständlich, wenn man dabei bedenkt, dasz gerade zu dieser Zeit zahlreiche Lebensvorgänge von Eiden und Gelübden begleitet waren. Ihre Vielfalt und Sinnlosigkeit ist eines der immer wiederkehrenden Motive in den Klagen der Humanisten. Und schon ein erster Blick in die damals benutzten *Summae de Poenitentia* oder auch in eine mehr systematische Schrift wie die *Clarissima expositio super potestate summi pontificis* des Jacques Almain bestätigt den Eindruck der Zeitgemäszheit derartiger Fragen.

Es gibt einen Punkt, in dem der Papst nach den Groninger Dominikanern überhaupt nicht dispensieren kann: „Ordensleute ... oder solche, die heilige Weihen empfangen haben, kann er keineswegs in vollem Umfange von der Verpflichtung zu den Stundengebeten befreien". Man hat von dieser Meinung behauptet, dasz sie eine etwas komische Ausnahme zu sein scheine [1], trotzdem aber hat man zu bedenken, dasz viel später noch Franz Suarez S.J. in seiner Abhandlung *De oratione, devotione et horis canonicis* zu der Theorie, welcher die Dominikaner hier offensichtlich anhängen, ausführlich Stellung genommen hat [2], und dabei mehrere Theologen anführt, die dieselbe Ansicht vertreten haben:

[1] POST, *Godsdienstgesprek,* 118.

[2] „De dispensatione nonnulli jurisperiti censuerunt non posse a Summo Pontifice concedi, maxime beneficiario, qui ratione officii tenetur, nam illa obligatio est justitiae naturalis, in qua Pontifex dispensare non potest. Addunt vero moderationem, et fatentur posse Summum Pontificem auferre obligationem determinate recitandi horas canonicas, non tamen per modum purae dispensationis, sed per modum commutationis in aliquid aequivalens, vel determinando illud, vel relinquendo prudenti arbitrio et voluntati dispensati. Quia determinatio ad talem modum recitandi est ex praecepto Ecclesiae, et ita potest a Pontifice tolli; obligatio autem alicuius orationis ratione ordinis aut beneficii, naturalis est. Ita fere Panormitanus, in c. 1, *de Celebr. Miss.,* quem sequitur Turrecremata, in c. *Eleutherius,* d. 91, q. 5; et Angelus, verb. *Hora,* n. 6; Rosella, n. 13, et idem sentit Major, in 4 d. 12 q. 6 ad 1. Sed hi auctores supponunt falsam sententiam de obligatione juris divini, sive ex vi solius ordinationis in sacris, sive ex vi alicuius professionis religiosae ... sive ex vi beneficii. Unde dico, etiam cum beneficiario posse Pontificem simpliciter dispensare, relinquendo hominem liberum ab omni obli-

Nikolaus Panormitanus, Johannes de Torquemada, Angelus Carleti, Baptista de Trovamala und Johannes Mayor. Ihre Schriften haben für die Groninger Dominikaner die Quellen bilden können, aus denen sie ihre Meinung schöpften, und schon wenige Einzelheiten über die Verfasser lassen erkennen, wie sehr die hier von ihnen vertretenen Ansichten offenbar in sehr verschiedenen theologischen Kreisen lebendig waren.

Von dem Dominikaner Johannes de Torquemada (1388-1468) war früher schon wiederholt die Rede. Carleti und Trovamala sind die beiden Franziskaner, deren *Summae de Poenitentia* gegen Ende des Mittelalters zu den an meisten verbreiteten Handbüchern für praktische Moral und Kasuistik gehörten [1], so dasz man aus diesem Grunde allein schon annehmen musz, dasz die Meinung, von der Verpflichtung zum täglichen Stundengebet könne in den genannten Fällen überhaupt nicht dispensiert werden, in diesem Zeitalter in der pastoralen Praxis häufig verfochten worden ist. Nikolaus Panormitanus war vor seiner Ernennung zum Erzbischof von Palermo Rechtsgelehrter in Parma, Siena und Bologna. Er nahm am Konzil von Basel teil, wo er die Suprematie des Konzils über den Papst verteidigte, und besasz gerade als Rechtsgelehrter im späten Mittelalter eine grosze Autorität [2]. Auch über Johannes Mayor (um 1469-1550), den Geistesverwandten des Jacques Almain, ist bereits früher gesprochen worden [3]. Er galt als ein Mann von strenger Auffassung und legte seine Meinung zu dem fraglichen Problem in seinem Kommentar zu den Sentenzen nieder, der während seiner Professur zu Paris in den Jahren 1508 ff. erschien.

Wenn wir die Ergebnisse der Untersuchung, die der Gegenstand dieses Kapitels war, zusammenfassen, so kann die Schluszfolgerung sehr kurz

gatione, tam dicendi officium divinum, quam recitandi aliquid loco illius". FR. SUAREZ S.J., *Opera omnia.* Editio nova a C. Berton. 28 Bde., Paris 1856-1861, XIV 425.

[1]) Siehe oben, S. 119, Anm. 2 und 3. Das Werk von Angelus Carleti (1411-1495) wurde in den Jahren 1476-1520 mehr als dreiszigmal gedruckt. Zusammen mit anderen Schriften, die für ihn ein Symbol der katholischen Lehre darstellten, wurde es von Luther im Jahre 1520, weil „mehr als teuflisch" verbrannt. Johannes Baptista de Salis seu Trovamala verfaszte um 1470 eine *Summa,* die als *Baptistiniana* bekannt wurde; 1483 arbeitete er sie um, und in der Ausgabe vom Jahre 1489 erhielt sie den Namen *Summa Rosella, quae dudum Baptistiniana nuncupata est.* In der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 24 ff., 1903 ff. hat J. DIETTERLE sich wiederholt ausführlich mit den verschiedenen Beichtsummae befaszt.

[2] H. HURTER S.J., *Nomenclator litterarius theologiae catholicae.* 3. Aufl., 6 Bde., Innsbruck 1903-1913, II 858 ff.

[3] Siehe oben, S. 85 f.

sein. Die Dominikaner betrachten das Kaisertum noch als eine lebendige Realität und kommen infolgedessen zu Auffassungen, die in früheren Jahrhunderten die Geister vielfach beherrscht hatten. Dasselbe gilt für ihre Umschreibung der päpstlichen Gewalt. Nicht einen einzigen Augenblick taucht in ihren Gedankengängen die Frage des 16. Jahrhunderts auf, inwieweit der Papst das Recht hatte, gegen Luther einzuschreiten. Und im übrigen enthalten ihre Thesen nur solche Meinungen, welche die landläufige Theologie ihrer Tage ihnen bieten konnte. Nur hin und wieder, z.B. in der Wucherfrage, in der Frage der Ketzerverfolgung oder der Verpflichtungskraft der Gesetze haben sie Probleme angeschnitten, die auf das tägliche Leben ihrer Zeit Bezug nahmen. Derjenige, der diese Thesen formulierte, hat sich hauptsächlich in seine Bücher vertieft und zu wenig nach drauszen Ausschau gehalten. Und das war das übliche Verfahren eines Theologen, der Thesen für eine Schuldisputation aufzustellen hatte. Man kann ihm das übelnehmen, aber dann trifft dieser Vorwurf die gesamte spätmittelalterliche Theologie, die derartige Anwürfe denn auch von den Humanisten ständig zu hören bekam. Es geht aber zu weit, sollte man der Ansicht sein, hier auf Behauptungen zu stoszen, die, im Lichte ihrer Zeit besehen, nicht verdient hätten, damals ernstgenommen, verteidigt oder auch abgelehnt zu werden. Sogar die Auffassung, von der Verpflichtung zu den täglichen Stundengebeten könne nicht dispensiert werden, ist im Spätmittelalter offenbar ernsthafter besprochen worden, als ein erster Eindruck uns glauben machen möchte.

ANHANG: *das impertinens physicale.*

Der Herausgeber des Baseler Druckes hat den Wortlaut, in dem die These des *impertinens physicale* abgefaszt ist, „barbarisch und finster" genannt [1]. Und in der Tat bereitet sein Text uns einige Schwierigkeiten.

[1] BRN VI, 554. Auch der Anonymus, der die Groninger Ausgabe von 1614 für den Druck vorbereitete, hat offensichtlich mit dem Text schon Schwierigkeiten gehabt und sie geradezu gewaltsam lösen wollen. Er hat nämlich vor *accepisse* das Wort *initium* eingefügt, diesem Zeitwort so ein neues Objekt statt *esse* gegeben und schlieszlich dieses *esse* zu *potest* gezogen. Die Übersetzung seines Textes musz dann wohl lauten:

> Auch wenn es dem Naturgesetz widerspräche, dasz die Welt einen Anfang gehabt habe, so bleibt dennoch die Möglichkeit, dasz sie einen Anfang bekommen habe, man kann das in Wahrheit aber nicht beweisen.

Abgesehen aber von dem Umstande, dasz die beiden ersten Ausgaben den Zusatz *initium* nicht rechtfertigen, erscheint uns auch der Ausdruck *accepisse*

In der Zwoller Ausgabe von Simon Corver, von der die Baseler in dieser Hinsicht nur geringfügig abweicht, lautet er nämlich:

> Legi naturali etsi repugnet mundum incoepisse, ipsum tamen accepisse esse potest non veritati comprobatur, ita ut nec locus sine corpore, nec econtra, ita nec vacuum quo tamen posito etsi motus in eo fieret non tamen in instanti (f. *Aiij*r und *Biiij*v).

Wir stellen zunächst einmal fest, dasz in diesem Text durch eine nachlässige Interpunktion offenbar zwei philosophische Thesen miteinander verkoppelt sind, ohne dasz sie sonst einen inneren Zusammenhang hätten. Während nämlich in dem ersten Teil von der Ewigkeit der Welt die Rede ist, beginnt mit *ita ut nec* eine ganz andere These über den Begriff des Raumes. Es könnte denn auch hinter *comprobatur* ein Punkt stehen und mit dem folgenden *Ita ut nec* ein neuer Abschnitt beginnen, der modern interpunktiert folgende Übersetzung ermöglicht:

> Genau so wie es ohne Körper keinen Raum gibt, noch umgekehrt, so gibt es auch kein *vacuum*. Unterstellt man dieses dennoch, und sollte darin eine Bewegung vor sich gehen, dann könnte diese jedoch nicht in einem einzigen Augenblick statthaben.

Diese These ist so für einen scholastischen Denker deutlich und verständlich, und weil sie während der folgenden Diskussion nur ganz kurz gestreift wird, so können wir sie in diesem Zusammenhang übergehen. Gröszere Schwierigkeiten jedoch bereitet der erste Teil.

Zunächst liest man anstatt *veritati* vielleicht besser *veritate*, wie man es in der Tat in der Baseler Ausgabe einmal [1] und in der späteren Groninger beide Male antrifft [2]. Wegen der groszen Zahl von Druckfehlern, die der Zwoller Druck besonders in der Wiedergabe der Thesen aufweist, ist diese Änderung durchaus berechtigt.

Zudem steht fest, dasz in diesem ersten Teil des *impertinens physicale* in jedem Falle etwas ausgesagt wird, das mit der klassischen Frage der

initium zu ungewöhnlich, um diesen Zusatz glaubhaft zu machen. Und was soll die These in dieser Form aussagen? Man könnte ihr einen verständlichen Sinn beilegen, wenn man annähme, dasz die Groninger Dominikaner eine doppelte Wahrheit gelehrt hätten: auch wenn dies dem Naturgesetz widerspräche, so bleibt es dennoch möglich, dasz die Welt einen Anfang gehabt habe, weil nämlich der Glaube das lehrt. Solche Meinung aber kann man einem Theologen des 16. Jahrhunderts kaum noch andichten. Auch das 5. Laterankonzil hatte 1513 die Lehre von der doppelten Wahrheit verurteilt. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Nr. 738.

[1] BRN VI, 567.

[2] S. 8 u. S. 35.

Scholastik bezüglich der Möglichkeit einer von Ewigkeit her geschaffenen Welt zusammenhängt. Eine Bestätigung hierfür findet man in der Diskussion, die sich, von dieser These ausgehend, gerade mit diesem Problem beschäftigen wird. Man wird denn auch für das richtige Verständnis des in diesem Abschnitt Gesagten auf die Hintergründe dieser Frage zurückgreifen müssen.

Für die Scholastik und ihre Vertreter bestand nicht die geringste Schwierigkeit hinsichtlich der Frage, ob die Welt von Gott geschaffen sei. Diese Überzeugung stützte sie, auszer auf Offenbarungs- und Glaubenswahrheiten, auch auf Beweisgründe, welche sie der Vernunft entnahm, und die für sie *demonstrative* zur Evidenz führten. Eine ganz andere Frage bezieht sich jedoch auf das *Wann* dieser Schöpfung. Auch hier gab der Glaube, der eine Schöpfung in der Zeit lehrte, zwar schon eine Antwort, aber die Scholastik warf die Frage auf, ob der menschliche Verstand zu der gleichen Schluszfolgerung kommen könne, wenn er sich ausschlieszlich auf die Aussagen der natürlichen Vernunft stütze. In diesem Sinne war die Frage im 13. Jahrhundert einmal aktuell, und der heilige Thomas, der sich wiederholt und gelegentlich sehr ausführlich damit befaszt hat [1], hatte hauptsächlich mit zwei Strömungen zu tun. Vor allem auszerhalb der Kirche wurde die Ansicht vertreten, die Welt sei von Gott von Ewigkeit her geschaffen, das heiszt ohne Beginn. Diese Meinung wurde von christlichen Theologen bestritten, die aus rein natürlichen Gründen heraus die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung ablehnten. Diesen beiden Strömungen gegenüber prüft Thomas nun den Wert der Beweisgründe, die von den beiden Parteien ins Feld geführt werden, und er gelangt zu der Ansicht, dasz weder die der einen noch die der anderen Partei stichhaltig sind. Er nimmt infolgedessen für den natürlichen menschlichen Verstand die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung an, und viele übernehmen nach ihm diese Auffassung. Man kann seine Lehre mit den Worten eines seiner frühen Verteidiger zusammenfassen: „Sciendum quod, sicut non potest demonstrative probari mundum incoepisse, ita nec demonstrative probari potest mundum ab aeterno esse" [2].

Wenden wir uns unter Berücksichtigung des Vorangegangenen nun dem Inhalt des ersten Teiles des *impertinens physicale* zu. Thomas hatte gelehrt, dasz man eine Schöpfung von Ewigkeit her, m.a.W. ohne An-

[1] Thom. Esser O.P., *Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung.* Münster 1895.

[2] So der unbekannte Verfasser des *Defensorium sive correctorium corruptorii Fratris Thomae,* angeführt von Esser, *a.a.O.,* 14.

fang in der Zeit nicht mit dem Verstande beweisen kann. Im Anschlusz hieran sagen nun die Groninger Dominikaner:

> Auch wenn es dem Naturgesetz widerspräche, dasz die Welt einen Anfang gehabt habe, so bleibt dadurch dennoch die Möglichkeit, dasz sie das Sein empfangen hat, m.a.W. geschaffen wurde.

Die Dominikaner wollen hier somit nur dartun, dasz die Frage bezüglich der Ewigkeit der Welt eine andere ist als die Frage nach der Erschaffung: sollte auch die Welt von Ewigkeit her bestehen, dann könnte man daraus nicht folgern, dasz sie nicht geschaffen sei.

Es bleibt jedoch eine Schwierigkeit, dasz nach dieser These noch der Zusatz folgt: *non veritate comprobatur,* „man kann das in Wahrheit aber nicht beweisen". Denn: was kann man in Wahrheit nicht beweisen? Nicht, dasz die Welt geschaffen ist; denn an der Tatsache der Schöpfung und ihrer Beweisbarkeit aus der natürlichen Vernunft hat die Scholastik nie gezweifelt, und die Groninger Dominikaner werden das ebenso wenig getan haben. Man kann dieser Bemerkung denn auch nur dann einen logischen Sinn unterschieben, wenn man sie sich auf den ersten Teil der These beziehen läszt, nämlich auf die etwaige Ansicht, dasz eine Schöpfung in der Zeit dem Naturgesetz widerspräche. Wenn die Groninger Dominikaner der Meinung sind, dasz eine solche Ansicht nicht mit Beweisgründen aus der bloszen Vernunft zu belegen ist, dann befinden sie sich in dieser Frage durchaus in den Fuszstapfen des heiligen Thomas und vieler nach ihm.

Die Frage nach der Ewigkeit der Welt, mit der dieses *impertinens physicale* sich befaszt, war vor allen Dingen im 13. Jahrhundert von höchster Zeitgemäszheit gewesen, sie hat aber in der mittelalterlichen Theologie auch später noch, bis ins 15. und 16. Jahrhundert, die Geister ununterbrochen gefesselt. Wiederholt behaupten zwar diejenigen, die sich darin vertiefen, dasz die Frage von geringer Bedeutung sei, sie besasz aber dennoch offensichtlich eine grosze Anziehungskraft, weil sie eine vorzügliche Gelegenheit bot, bei ihrer Lösung allen möglichen Scharfsinn zu entwickeln und zu erproben. „Darum haben sich immer und immer wieder Scholastiker gefunden, die (die Frage) behandelten, und tausend Argumente, die uns mitunter sehr weit hergeholt und gesucht erscheinen und in ihrer groszen Zahl ermüdend wirken, für und wider ins Feld geführt" [1].

[1] C. J. Jellouschek O.S.B., *Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen*

Ein einziges Mal nur hat gegen Ende des Mittelalters in den Niederlanden ein Ketzer die Ewigkeit der Welt gelehrt [1], aber das wird doch die Groninger Dominikaner nicht veranlaszt haben, die Frage wieder einmal zur Debatte zu stellen. Ihr Beweggrund wird ausschlieszlich gewesen sein, dasz solche Frage mehr als jede andere die Möglichkeit gab, den Diskussionsrednern das Äuszerste an Scharfsinn zu entlocken.

Weltschöpfung durch Herveus Natalis, Joannes a Neapoli, Gregorius Ariminensis und Joannes Capreolus, in *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 26, 1912, 366.

[1] Herman van Rijswijck im Jahre 1502. CIN I, 494 Nr. 400.

7. KAPITEL

DAS EIGENTLICHE GESPRÄCH: *die Einwände Hermann Aberings, — Bedenken des Subpriors Pittinck, — die Ausführungen des Johann Timmermans, — die Einwände des Gerard Pistoris, — die Ausführungen Nikolaus Lesdorps.*

Die Untersuchung der verschiedenen Thesen und *corrolaria* hat uns gezeigt, dasz keine zwingenden Gründe vorliegen, darin irgendeine bewuszte Reaktion auf bestimmte Ansichten Luthers zu erblicken. Was die Dominikaner bei dieser Disputation zur Debatte stellten, gehört ausnahmslos zu dem, was im 15. und 16. Jahrhundert, unabhängig von Luther und zum Teil schon viel früher, in der Theologie lebendig war und behandelt wurde.

Hier musz jedoch nun die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, ob vielleicht doch nicht während der Diskussion bestimmte Aspekte dieser Thesen mit besonderem Nachdruck erwähnt worden seien, weil sie durch Luther eine neue Zeitgemäszheit erhalten haben könnten, oder weil sie von den Gesprächspartnern ohne zwingenden Grund einfach in der Absicht aufgegriffen worden seien, um über Luthers Lehrmeinungen in einen Gedankenaustausch einzutreten.

Eine derartige Untersuchung wird jedoch aus doppeltem Grunde erschwert. Denn, erstens: wenn wir davon ausgehen, dasz wir hier eine *disputatio scholastica* vor uns haben, so werden wir ständig mit der Möglichkeit rechnen müssen, dasz manches, was hier behauptet wird, nichts von der wirklichen Überzeugung eines Sprechers aussagt. Das spielerische Element, das der *disputatio scholastica* zweifelsohne anhaftet, beraubt wiederholt Aussagen jeden Wertes als Beweis für eine innere Überzeugung. Und zum anderen: wir wissen, dasz der Verfasser in seinen Bericht wiederholt Ergänzungen hat einflieszen lassen. Auszerdem hatten wir Gründe zu der Annahme, dasz er öfters auch Äuszerungen, die mit seinen Absichten nicht in Einklang waren, verkürzt oder sogar weggelassen hat. Auch aus diesem Grunde fällt es schwer, genau dahinter zu kommen, was bei dieser Gelegenheit von den verschiedenen Sprechern gesagt worden ist.

Nur mit diesem doppelten Vorbehalt darf die hier beabsichtigte Untersuchung angestellt werden. Ein günstiger Umstand dabei ist, dasz

der Verfasser jeden Gesprächsteilnehmer nur ein einziges Mal zu Worte kommen läszt.

1. DIE EINWÄNDE HERMANN ABERINGS

Der Jurist Hermann Abering eröffnet die Diskussion mit einer kurzen Betrachtung, die, weil sie offensichtlich nicht mit einer Antwort rechnet, infolgedessen vielmehr den Eindruck erweckt, einfach eine Zurschaustellung humanistischer Bildung zu sein. So führt sie uns dann auch gleich in eine aktuelle Meinungsverschiedenheit der Humanisten untereinander ein.

Abering zufolge sei nämlich nach dem Untergang der vier Weltreiche die Weltherrschaft nicht auf Christus übergegangen, weil Er ja seiner menschlichen Natur nach nicht König von Israel gewesen sei. Der Grund hierfür sei, dasz Christus nicht ein Nachkomme Salomons gewesen sei, dessen Geschlecht ja die Thronansprüche Davids zugefallen seien, sondern seines Bruders Nathan. Und Abering beruft sich dann für seine Ansichten über die Abstammung Christi auf das, was er die *Philonis atque Annii monumenta* nennt, welche für ihn in dieser Frage die höchste und einzige Autorität darstellen.

Es gibt Gründe, hier die Frage zu stellen, ob Abering mit dieser ehrfurchtsvollen Bezugnahme auf die genannte Schrift nicht gleichzeitig eine Gebärde der Höflichkeit seinen dominikanischen Gastgebern gegenüber habe machen wollen. Denn die *Monumenta,* die er in diesem Zusammenhang mit so viel Beipflichtung zitiert, sind nichts anderes als ein Teil aus einem Werke des italienischen Humanisten und Dominikaners Johannes Annius von Viterbo, das 1498 erstmalig bei Eucharius Silber zu Rom erschienen war [1]. Im Jahre 1512 war es in Paris durch

[1] *Commentaria super opera diversorum de antiquitatibus loquentia.* Rom, Eucharius Silber, 3. August 1498. Siehe *Gesamtkatalog der Wiegendrucke.* Leipzig 1932 ff., II Nr. 2015. Johannes Annius (= Giovanni Anni), geb. um 1432 zu Viterbo und gest. in Rom am 13. November 1502, erfreute sich eines gewissen Rufes wegen seiner Kenntnis des Griechischen und mehrerer orientialischer Sprachen. Er stand in Ansehen bei Sixtus IV. und Alexander VI., der ihn 1499 zum *Magister sacri palatii* ernannte. Vergl. QE II, 4 ff., 718 u. 827; weitere Literatur bei U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du moyen âge: Bio-bibliographie.* 2e éd., 2 vol., Paris 1905-1907, I 251. Auszer der erwähnten Ausgabe besorgte Annius noch in demselben Jahr bei Bernardinus de Vitalibus zu Venedig die *Auctores vetustissimi* (vergl. *Gesamtkatalog* II, Nr. 2016), die ausschlieszlich die Pseudo-Texte ohne Annius' Kommentar enthielten. Ein zweiter Druck dieser kleineren Ausgabe erschien 1510 zu Paris. Wir benutzen die Ausgabe: BEROSI *sacerdotis Chaldaici Antiquitatum Italiae ac totius orbis libri quinque,* Commentariis JOANNIS ANNII Viterbensis, Theologi professoris illustrati, adjecto nunc primum indice locuple-

den humanistischen Drucker Joost Badius neu herausgegeben [1], diesmal mit einer anerkennenden Widmung für Guillaume Petit O.P., dessen Amt als Inquisitor offensichtlich für ihn doch kein Hindernis bildete, die Sympathie des Erasmus zu erwerben und mit verschiedenen bedeutenden Humanisten aufs engste befreundet zu sein [2].

Annius hatte in seinem Werke eine Anzahl bis dahin vollkommen unbekannter Texte veröffentlicht, die er Xenophon, Cato, Sempronius, Archilochos u.a. zuschrieb und mit einer Einleitung und einem Kommentar versah, in denen er auch beiläufig schilderte, wie er diese Schriften auf einer Fahrt nach Mantua entdeckt habe. Vor allem hat das angeblich von dem jüdischen Geschichtsschreiber Philo herrührende *Breviarium de temporibus,* das Annius zufolge ebenso zu diesem Funde gehörte, und das z.T. gerade durch seinen Kommentar ein wenig Licht auf die verwickelte Frage der Genealogie Christi zu werfen schien [3], manche Zeitgenossen stark beeindruckt. Als John Fisher in einer Schrift von Reuchlin auf Ansichten gestoszen war, die mit diesem *Breviarium* nicht in Einklang zu sein schienen, liesz er denn auch infolgedessen unverzüglich durch Erasmus bei dem deutschen Humanisten um eingehende Aufklärung nachfragen [4]. Erasmus selbst hatte sich in seinem *Novum Instrumentum* (Februar 1516) bei der Exegese von *Lukas* III, 29 sogar zweimal ausdrücklich auf Annius und Philo berufen [5]. Er

tissimo et reliquis eius argumenti authoribus, quorum nomina sequenti pagella videre licet. Aeditio ultima, caeteris longe castigatior. Antverpiae, Joan. Steelsius, 1552.

[1] *Antiquitatum variarum volumina XVII a venerando et sacrae theologiae et praedicatorii ordinis professore Jo. Annio hac serie declarata.* Paris, Joost Badius, 5. Februar 1512. Siehe A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme,* 618 Anm. 2, der diese Ausgabe zu Unrecht für die erste hält.

[2] M. D. CHENU O.P., *L'humanisme et la réforme au collège de Saint-Jacques de Paris,* in *Archives d'histoire dominicaine* 1, 1946, 130-154; RENAUDET, *Préréforme et humanisme,* passim; QE II, 100 ff.; ALLEN II, 522. 16 ff., 523. 5, 535. 8, 537. 10, 568. 10 u. 18, 572. 39.

[3] „De genealogia Christi scio questionem esse inextrincabilem", schreibt Erasmus am 5. März 1518 an John Fisher. ALLEN III, 784. 47. Das Problem für die Exegese besteht in der Frage, wie die beiden voneinander abweichenden Genealogien von *Lukas* III, 23-37 und *Matthäus* I, 1-16 miteinander in Übereinstimmung gebracht werden können. Vergl. P. VOGT S.J., *Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas* (Biblische Studien XII, 3). Freiburg i. Br. 1907; J. M. HEER, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas* (Bibl. Stud. XV, 1-2). Freiburg i. Br. 1910; J. OBERNHUMER, *Die menschliche Abstammung Jesu,* in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 91, 1938, 524-527.

[4] ALLEN II, 324. 13 ff. (Brief vom 1. März 1515).

[5] LB VI, 244 ff.

muszte deswegen aber bald mancherlei Einwände vernehmen [1], so dasz er fortan über den ersteren mit mehr Zurückhaltung sprach. In einem Brief vom 5. März 1518 an John Fisher, in dem bereits zu Anfang ein gewisser Groll gegen die Dominikaner im allgemeinen zum Vorschein kommt, nennt er denn auch Annius „einen Autor, der mir ein wenig anrüchig ist: zunächst wegen seiner gewagten Ansichten, dann wegen seiner Aufschneiderei, und schlieszlich und endlich: es ist ja ein Dominikaner" [2]. Bei Gelegenheit seines Briefes an Cuthbert Tunstall im Oktober desselben Jahres reagiert Erasmus heftig auf das, was sein Widersacher Edward Lee gerade bezüglich seiner Erklärung zu *Lukas* III, 29 gegen ihn zu schreiben sich erdreistet hat: Lee habe nicht begriffen, dasz er Philo und Annius nur so obenhin zitiert habe, ohne sich jedoch mit ihnen identifizieren zu wollen [3]. Und zwei Jahre später verteidigt er in der *Apologia, qua respondet duabus invectivis Edvardi Lei* (Antwerpen, Mich. Hillen, 1520) seine Haltung noch ausführlicher und mit noch gröszerer Heftigkeit [4].

Es steht heute fest, dasz dieses Werk von Annius eine Fälschung gewesen ist, wobei allerdings die Frage zu stellen wäre, ob der italienische Dominikaner nicht selbst ahnungslos ihr erstes Opfer geworden sei [5], und auszerdem zu bedenken wäre, dasz derartige „Entdeckungen" im Zeitalter von Renaissance und Humanismus mit ihrem wiedererweckten Interesse für das Altertum vom Zeitgeist geradezu herausgefordert und verlangt wurden [6]. Jacques Lefèvre d'Etaples hatte 1506 die *Libri Politi-*

[1] ALLEN III, 797. 5 (Brief vom 13. März 1518).

[2] *Ebenda,* 784. 49.

[3] *Ebenda,* 886. 75 ff.

[4] FERGUSON, *Erasmi Opuscula,* 243 f.

[5] TH. MAZA, *Apologia per J. Giov. Annio.* Verona 1673; C. GIAMBELLI, *Sulle falsificazioni Anniane.* Torino 1882.

[6] L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.* 16 Bde., Freiburg i.Br. 1899-1931, III 782, der Annius selbst zwar für einen vorsätzlichen Fälscher ansieht, betont jedoch, dasz der Zeitgeist mit seinem Interesse für das klassische Altertum derartigen Fälschungen Vorschub leistete; es wurde allenthalben emsig nach alten Denkmälern der bildenden Kunst und nach unbekannten Schriften des Altertums geforscht, mit deren Entdeckung der Mensch der Renaissance Ruhm erwerben wollte. Weitere Bemerkungen über Annius *ebenda,* II 529, III 526 u. 858. ED. FUETER, *Geschichte der neueren Historiographie.* 3. Aufl. besorgt von D. GERHARD und P. SATTLER. München u. Berlin 1936, 135 f. führt aus, dasz die Humanisten mit ihrem Streben nach harmonischer Geschichtsschreibung danach trachteten, durch Fälschungen die Lücken in der Geschichte der von ihnen dargestellten Völker auszufüllen. Annius sei der Begründer dieser neuen historiographischen Gattung und wolle hauptsächlich die Geschichte der

corum von Aristoteles neu herausgegeben und bei dieser Gelegenheit in seinem Kommentar hierzu schon gelegentlich und in verhüllten Worten seine Bedenken gegen den Wert der Publikation von Annius ausgedruckt [1]. Der deutsche Humanist Beatus Rhenanus, der als Korrektor in der Druckerei von Estienne die Ausgabe von d'Etaples mit hatte besorgen helfen, leitete diese obendrein noch mit einigen Versen ein [2], so dasz es durchaus nicht verwunderlich ist, wenn auch er später die Bedeutung der Entdeckung des Annius in Zweifel zieht [3]. Der Spanier Juan Luis Vives, der sich 1522 zu Löwen aufhielt, gab im September dieses Jahres bei Froben in Basel Augustinus' *De civitate Dei* heraus, ein Werk, das ursprünglich sogar noch als ein Teil einer durch Erasmus zu besorgenden Ausgabe der *Opera Omnia* geplant war und jetzt mit einer Einleitung von seiner Hand erschien [4]. Aber diese doppelte Patenschaft des Erasmus konnte Vives doch nicht daran hindern, an einer gewissen Stelle nebenher auf ziemlich derbe Weise seine Verachtung des Annius zu bekunden: er wolle dessen Werk in seinem Kommentar nicht erwähnen, „ne de faece, ut aiunt, viderer haurire" [5]. Und das Urteil, das er 1531 in seinem *De tradendis disciplinis* niederschreiben sollte, ist nur wenig freundlicher [6]. Bei anderen Zeitgenossen waren die

europäischen Völker vor ihrer Berührung mit Rom erhellen. Siehe auch JAK. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien.* 14. Aufl., durchgesehen von W. GOETZ. Leipzig 1925, 176 Anm. 2: „Bekanntlich wurde, um die Begier nach dem Altertum zu täuschen oder zu brandschatzen, auch einiges Unechte geschmiedet. Man siehe in den literaturgeschichtlichen Werken statt alles Übrigen die Artikel bei Annius von Viterbo".

[1] *Politicorum libri octo; Commentarii. Oeconomicorum duo; Commentarii. Hecatonomiarum septem. Oeconomiarum publicarum unus. Explanationis Leonardi in Oeconomica duo.* Paris, H. Estienne, 5. August 1506. Wir benutzten die zweite Ausgabe (Paris, H. Estienne, 1512), wo Fol. 4^{v} von dem durch Annius erwähnten chaldäischen Autor Berosus eine Stelle mit der Einschränkung zitiert wird, „si modo Berosi sint quae circumferuntur scripta cum Megasthene, Myrtilo et aliis vetustioribus". Lefèvre war Annius vielleicht 1500 in Rom begegnet. RENAUDET, *Préréforme et humanisme,* 618.

[2] RENAUDET, *a.a.O.,* 485.

[3] QE II, 5.

[4] ALLEN V, 1309.

[5] Lib. XVIII cap. 1. Wir zogen eine Ausgabe von Augustins *Opera omnia.* Paris, Claudius Chevallonius, 1531 (vergl. ALLEN V, 1309, Einl.) zu Rate, wo Tom. V Fol. 219^{r} der erwähnte Text begegnet. In der Ausgabe von MAJANSIUS, die in der folgenden Anmerkung angeführt wird, wird man nach Vives' Kommentar zu *De Civitate Dei* vergeblich suchen.

[6] J. L. VIVES, *Opera omnia.* Ed. GREG. MAJANSIUS. 8 Bde., Valentiae Edetanorum 1782-1790, VI 393 f.

Ansichten geteilt [1], und es sollte noch mehrere Jahrzehnte dauern, bis auch ein namhafter Dominikaner, der Spanier Melchior Cano, das Werk seines italienischen Ordensgenossen rücksichtslos durchhechelte [2].

Im Lichte obiger Ausführungen mutet die ahnungslose Selbstsicherheit, mit der Abering, der sich zur Einleitung der Groninger *Disputatio* auf die Autorität des Annius und Philo zu berufen wagt, doch etwas eigentümlich an. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dasz er dies von ihm bewunderte Werk vielleicht überhaupt nur aus der Erwähnung in Erasmus' *Novum Instrumentum* kennt, das man im Norden wohl gelesen haben wird, dasz aber von der Polemik und den Zweifeln, die in den Kreisen gerade der maszgebendsten Humanisten darüber entstanden waren, hier doch nur wenig bekannt geworden war. Willem Frederiks hat das Werk von Annius zwar persönlich gelesen. Er zitiert in seinem Fragment über die Geschichte der Friesen wiederholt den chaldaïschen Schriftsteller Berosus, der auch zu den von Annius „Entdeckten" gehörte [3], aber das blinde Vertrauen, mit dem das geschieht, beweist zur Genüge, dasz er von dem Vorhandensein der Kritik, die Jacques Lefèvre gerade mit Bezug auf diesen Schriftsteller an dem Dominikaner und seinem Werk geübt hatte, nichts ahnte. Das alles könnte dann einen Grund zur Vorsicht dafür bilden, dasz man sich von der Kraft des humanistischen Lebens im Groningen von 1523 doch keinen übertriebenen Vorstellungen hingeben sollte. Auch den Dominikanern, die — wenigstens dem Bericht zufolge, — auf diesen Teil von Aberings Ausführungen nicht eingehen, ist offensichtlich jeder Zweifel bezüglich der Schrift von Annius vollkommen fremd, es sei denn, man wolle unterstellen, dasz sie aus taktischen Gründen absichtlich dazu geschwiegen hätten. Nimmt man aber an, dasz Abering über die erwähnten Meinungsverschiedenheiten der angeführten Humanisten wohl im Bilde gewesen sei, dann kann man andererseits nicht die Meinung vertreten,

[1] So berief Luther sich noch im Jahre 1545, als er die Bearbeitung seiner *Supputatio annorum mundi* veröffentlichte (WA LIII, 26), ahnungslos auf Annius' Werk, und ebenso verfuhr Calvin in seinem Danielkommentar (WERNER GOEZ, *Translatio Imperii.* Tübingen 1958, 371).

[2] *De locis theologicis,* lib. XI cap. 6. Vergl. A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (Münchener Studien zur historischen Theologie, 6). München 1925, 179 f. Cano soll sich mit der Abfassung des 11. und 12. Buches seiner Schrift in den Jahren 1553-1560 befaszt haben. Das Werk erschien nach seinem Tode im Jahre 1563.

[3] W. ZUIDEMA, *Wilhelmus Frederici, persona van Sint-Maarten,* 151 f. Vergl. hiermit in der hier zu Rate gezogenen Ausgabe von Annius (siehe S. 132 Anm. 1) die Seiten 89 u. 108.

dasz er bei dieser Diskussion von einem gewissen antidominikanischen Geist beseelt gewesen sei: er hätte dann ja eine prächtige Gelegenheit versäumt, mit schwerem Geschütz den Angriff auf seine Gegner zu eröffnen.

Nach dieser einleitenden Bemerkung geht Abering zum direkten Angriff auf einzelne Thesen oder Teile von Thesen über. Sein erstes Bedenken gilt dem zweiten *corrolarium* der ersten These: ein Ordensmann, der sich doch zu einem rückhaltlosen Christentum bekennt und Christus ohne jeglichen Vorbehalt nachfolgen will, musz auch seine Abkehr von öffentlichen Würden teilen, und ist deswegen ungeeignet, sie zu bekleiden. Und er beweist aus einigen Schrifttexten, wie Christus durch Wort und Beispiel diese Abkehr gezeigt hat: er wollte weder Richter (*Lukas* XII, 4) noch König (*Joh.* VI, 15) sein.

Aus der Antwort des Dominikanerlektors geht klar hervor, wie sehr wir uns mit dieser Diskussion inmitten der Atmosphäre mittelalterlicher Disputationen befinden; denn eine sachliche Unterscheidung zwischen dem Königtum Christi und dem, was die Juden in der besagten Situation von *Joh.* VI Ihm antragen wollten, hätte hier zweifellos die notwendige Klarheit gebracht. Die mittelalterliche Disputation aber strebte nun einmal nicht immer zunächst vollständige sachliche Klarheit an, sondern war wiederholt schon damit zufrieden, wenn sie den Widerpart schachmatt setzen und so zum Schweigen bringen konnte. Der Lektor beschränkt sich denn auch auf die Bemerkung, dasz die Beweisführung Aberings nach der formellen Seite, d.h. nach den Regeln der Logik nicht stimme: aus der Tatsache, dasz Christus nicht König sein wollte, folgt nämlich logischerweise noch nicht, dasz Er es auch nicht war. Und wenn der Lektor hier fragt: „Quae consequentia?", so gibt er damit nur der klassischen Formulierung *nego consequentiam* die Form einer rhetorischen Frage. Und diese Formulierung wird auch heute noch bei der Schuldisputation häufig angewandt, um darzutun, dasz eine Behauptung nach den Regeln der Logik nicht ohne weiteres aus den vorangehenden Gliedern einer Beweisführung abgeleitet werden kann.

Abering macht übrigens in diesem Teil seiner Ausführungen den Eindruck, dasz er nur leugnen wolle, dasz Christus während seines irdischen Lebens ein tatsächlich ausgeübtes zeitliches Königtum besessen habe. Über alles andere spricht er nicht, und in einem weiteren Einwand wird er Christi geistliches Königtum anerkennen und dann gerade auf diesen geistlichen Charakter jeden Nachdruck legen. Und es mag schon wahr sein, dasz er durch Leugnung des Königtums Christi einem Beweismittel für die weltliche Gewalt des Papstes seine Wirksamkeit

entzieht. Wir sahen jedoch schon früher, wie der Wert dieses Beweises immer mehr bezweifelt worden war. Und gesetzt den Fall, dasz Abering diese weltliche Gewalt des Papstes leugnet, was hier indessen nicht geschieht, so ist damit für seine etwaige reformatorische Gesinnung nichts bewiesen.

Man darf auszerdem nicht vergessen, dasz die Schriftstellen, welche Abering und nach ihm die folgenden Sprecher zur Unterstützung ihrer Ausführungen anziehen, gewöhnlich nur die üblichen Texte sind, wie sie in manchen mittelalterlichen Schriften als methodische Schwierigkeit verwandt werden, und die ihre Verfasser gerade in den Mittelpunkt rücken, um an ihrer Lösung ihre eigentliche Lehre noch weiterhin zu verdeutlichen. Wenn derartige Texte gegen Ende des Mittelalters von Anhängern neuerer, weniger orthodoxer Auffassungen ebenfalls zitiert werden, so geschieht das zwar in einem anderen Geist und mit einem anderen, höheren Grad von Ernst, aber aus der Tatsache, dasz sie bei einem Autor des 16. Jahrhunderts vorkommen, folgt noch nicht ohne weiteres, dasz sie auch hier zwangsläufig schon diesen neuen Geist und Ernst besäszen. Es bleibt immerhin möglich, — darauf sei hier noch einmal die Aufmerksamkeit gelenkt, — dasz sie noch gänzlich jenen Charakter eines methodischen Einwandes und sogar eines Spiels besitzen, der vordem ihr Kennzeichen war.

Wir müssen mit dieser Möglichkeit schon bei einem folgenden Einwand Aberings rechnen, der gegen das erste *corrolarium* der ersten These gerichtet ist: „Ich wundere mich darüber, dasz unsere Patres diese Weltherrschaft nur für Petrus beanspruchen, während doch Lukas berichtet, dasz Petrus von der Kirche, *ab ecclesiae senioribus,* nach Samaria gesandt wurde, nicht als Herrscher, nicht als Fürst, sondern als evangelischer Streiter (*Apg.* VIII, 14)". Der Lektor Ludolphus antwortete darauf, dasz Petrus nicht als ein im Rang Untergeordneter, sondern als Primas der Apostel gesandt wurde, der als solcher ganz besonders imstande war, die schwierige Sendung zu erfüllen. Abering aber beharrte: „Wenn diese höchste Würde im apostolischen Range für Petrus so unbedingt feststeht, wie kommt es dann, dasz nicht Petrus, sondern Jakobus auf die Frage der Juden in *Apg.* XV antwortete, obwohl doch Petrus selbst bei diesem sogenannten Apostelkonzil zugegen war". Dem Bericht zufolge enthielt der Prior hier dem Opponenten nicht sein Lob vor: „Doktor Abering hat gut gesprochen. Herzlichen Dank!" Man braucht u.E. in dieser Bemerkung des Priors nicht notwendigerweise Spott zu sehen. Sie kann soviel bedeuten wie unser „Das ist ein guter Einwand", und das „herzlichen Dank" ist wahrscheinlich als ein

Zeichen des Diskussionsleiters anzusehen, zu einem weiteren Einwand überzugehen, was dann auch prompt geschah.

Abering legt hier also dar, dasz ein Primat des Apostels Petrus aus der *Apostelgeschichte* nicht beweisbar sei. Dieser werde von der Kirche nach Samaria gesandt, und auf dem Konzil von Jerusalem sei er offenbar nicht der Wortführer und die entscheidende Autorität. Man kann hier in der Tat schwerlich der Ansicht sein, dasz in dieser Darlegung kein Angriff gegen den päpstlichen Primat im allgemeinen und auch in rein kirchlichen Sachen enthalten sei. Und wenn überhaupt bei dieser Diskussion, dann ist hier Anlasz zu der Frage, ob man im Hintergrunde dieses Einwandes nicht die Ansichten Martin Luthers erblicken müsse.

Es werden hier von Abering nämlich einige Texte aus der Heiligen Schrift angezogen, die noch erst einige Jahre vorher auch von Luther zur Verteidigung genau derselben Lehrmeinungen verwandt worden waren. Noch bevor die Leipziger Disputation mit Eck stattfand (27. Juni-15. Juli 1519), hatte Luther, wie wir bereits früher erwähnten, eine der Thesen, die er bei dieser Gelegenheit verteidigen wollte, in seiner Schrift *Resolutio Lutherana super propositione sua decima tertia de potestate Papae* weiter entwickelt, in der er u.a. ausführte: „Petrus war der erste unter den Aposteln, aber er hatte nie Gewalt über sie. Ganz im Gegenteil: die Apostel hatten Gewalt über Petrus, wie in *Apg.* VIII erwähnt wird, dasz die (anderen) Apostel Petrus und Johannes ausgesandt haben, die damals zwar unter den Aposteln die vornehmsten waren, aber doch von den (anderen) Aposteln als von ihren Vorgesetzten zu den Gläubigen von Samaria ausgesandt wurden" [1]. Und anderswo: „In der *Apostelgeschichte* wird Petrus als gleicher unter den anderen Aposteln geschildert, und für seine Ansprache in *Apg.* XV hat er die Bestätigung von Jakobus erhalten" [2]. In Leipzig wurde dann mehrere Tage lang über die Macht und den Primat des Papstes disputiert [3], und zum Schlusz erklärte Luther u.a.: „Ich bitte nun, keine neuen Argumente mehr anzubringen und vor allem keine, die der Sache nicht dienlich sind, weil ich selbst auch noch die Stelle aus *Apg.* VIII anführen könnte, wo die anderen Apostel Petrus und Johannes als ihre Untergebenen ausgesandt haben, und *Apg.* XV, wo Jakobus die Ansprache Petri bekräftigte und noch änderte. Aber ich will jetzt nicht mehr das Gespräch auf diese und andere Texte bringen, weil ich bereits

[1] WA II, 203.
[2] WA II, 235.
[3] WA II, 255 ff.

längst einen Ehrenprimat für Petrus zugegeben und nur einen Machtprimat über die anderen Apostel geleugnet habe" [1].

Die *Resolutio Lutherana* wurde nicht nur von Prierias, Ambrosius Catharinus und Cajetanus nachdrücklich angegriffen [2]. Auch Johannes Eck antwortete mit seinem *De primatu Petri adversus Ludderum* [3] und in Italien desgleichen Christophorus Marcellus, Erzbischof von Korfu, im Jahre 1521, der Augustiner Andreas Burius im gleichen Jahre und der Franziskaner Thomas Illyricus im Jahre 1523, alle mit nachdrücklich gegen die *Resolutio* gerichteten Schriften [4]. Es ist klar, dasz alle diese Werke sich mit den von Luther aus der *Apostelgeschichte* zitierten Texten ausführlich befassen, wenngleich es auch nicht erforderlich ist, ihre Antwort auf die daraus sich ergebenden Einwände hier erschöpfend wiederzugeben. Eine einzige Frage nur möge hier jedoch erwähnt werden, weil das, was der Lektor Ludolphus aus Anlasz der Ausführungen Aberings zur Sprache bringt, hiermit doch wohl einige Verwandtschaft aufweist.

Eck hatte nämlich schon gleich zu Leipzig gegen die von Luther vorgebrachten Bedenken, zwar nicht ganz überzeugend, geltend gemacht, dasz der Begriff *Sendung* nicht notwendigerweise und seiner Natur nach unterstelle, dasz man von einem anderen gesandt werden müsse. Um den Beweis für diesen Gedanken zu erbringen, verwies er auf die Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit und meinte: man kann sich selbst senden, wie ja auch der Sohn Gottes von seinem Vater und von Sich selbst gesandt wurde [5]. Mit mehr Recht und Grund verwies Ambrosius Catharinus auf den Begriff *Sendung,* indem er an einem anderen Beispiel aus der Trinitätslehre aufzeigte, dasz der Gesandte der Natur der Sache nach nicht der Untergebene dessen ist, der ihn sandte. „Hieraus wäre ja sofort zu folgern, dasz der Sohn der Untergebene des Vaters, und der Heilige Geist wiederum der Untergebene von Vater und Sohn sei. Und es ist ja auch nicht ungereimt, zu sagen, dasz ein König von seinem Volke und ein Heerführer von seinem Heer gesandt wird" [6]. Eine ähnliche Antwort gab Cajetanus [7], und das, worauf der Groninger Lektor bei der erwähnten Diskussion das Gespräch bringt, lehnt sich

[1] WA II, 320.
[2] Siehe oben, S. 94 ff.
[3] Erschienen Paris 1521 als *De primatu Petri adversus Ludderum libri III.*
[4] LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers,* 231 ff.
[5] WA II, 321.
[6] AMBR. CATHARINUS, *Apologia pro veritate,* 212.
[7] *De divina institutione pontificatus romani pontificis,* 39.

eng an diese beiden Dominikaner an, die übrigens genau so, wie regelmäszig in älteren theologischen Schriften üblich, den Einwand ausräumten. Der Lektor stellt einfach fest, dasz Petrus zwar von anderen gesandt wurde, jedoch nicht als ein dem Range nach Untergeordneter.

Für unsere Untersuchung ist es in der Tat besonders wichtig, dasz sowohl Eck wie auch Cajetanus der Ansicht sind, dasz die von Luther auf Grund der erwähnten Bibelstellen vorgebrachten Einwände keineswegs neu seien, und der erstere auszerdem noch zwei Theologen nennt, die seit langem diese Einwände widerlegt hätten: der Franziskaner Alvarez Pelayo (um 1275-1349) [1] und Johannes de Torquemada [2]. Jener behandelt die Frage, ob Petrus gröszere Macht als die anderen Apostel hatte, in seinem *De Statu et Planctu Ecclesiae* (zwischen 1330 und 1332 verfaszt), wobei er jedoch eine Schwierigkeit gegen den Primat nicht in den erwähnten Texten der *Apostelgeschichte,* sondern in einem Passus der Pseudo-Isidorischen Dekretalien findet [3]. Dort wird nämlich gesagt, dasz alle Apostel „pari consortio honoris et potestatis effecti sunt", und Pelayo meint, dasz man *par* hier als *similis* und nicht als *aequalis* auffassen müsse. Torquemada dagegen befaszt sich ausdrücklich mit den Stellen aus der *Apostelgeschichte,* und zwar im zehnten und vierzehnten Kapitel des zweiten Buches seiner *Summa de Ecclesia* [4]: auch für ihn beinhaltet der Begriff *Sendung* an sich noch überhaupt keine Gewalt dessen, der sendet, in Hinblick auf den Gesandten. Und vorher, in dem fünften Kapitel, verwendet er die beiden Stellen sogar als Argument für den Primat.

[1] Erasmus hielt ihn gelegentlich für einen Dominikaner. ALLEN IV, 1033. 146.

[2] WA II, 321.

[3] Exemplare der vollständigen Ausgaben dieses Werkes (Ulm 1474, Lyon 1517 und Venedig 1560) sind sehr selten. Wir benutzten hier die Ausgabe bei Roccaberti, *Bibliotheca maxima pontificia* III, 23-264, die allerdings nur das erste Buch bringt. Der hier besprochene Text *ebenda,* 178. Vergl. über Pelayo weiter Nic. Iung, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontificale au XIVe siècle, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII* (L'Église et l'État au moyen âge, 3). Paris 1931; G. Schrick, *Der Königsspiegel des Alvaro Pelayo* (*Speculum regum*). Bonn 1953. Es ist merkwürdig, dasz Pelayos Schrift wenigstens bei einzelnen Humanisten Gnade gefunden zu haben scheint, so dasz Wolfgang Lachner sich mit der Absicht tragen konnte, bei Froben 1517 eine neue Ausgabe zu besorgen. Vergl. ALLEN II, 575. 33. Es wurde aber nichts daraus, vielleicht weniger, weil — wie ALLEN, *ebenda* vermutet, — das Werk zu umfangreich gewesen sei, als vielmehr deswegen, weil zu gleicher Zeit in Lyon eine Ausgabe herauskam. Siehe auch ALLEN II, 581. 7, wo Beatus Rhenanus dem Erasmus von dem Scheitern der Pläne berichtet.

[4] *Summae ecclesiasticae libri quatuor,* Lib. II, capp. 10 u. 14, S. 189 u. 195.

Was Eck, indem er auf den spanischen Franziskaner verweist, nicht gewuszt hat, ist, dasz Pelayo in seinem Werk die Schrift *De regimine christiano* (1301-1302) des Jakobus von Viterbo (gest. 1307) fast wörtlich übernommen und sich angeeignet hat, in der dann auch schon die von Eck dem Pelayo zugeschriebene Lösung der erwähnten Schwierigkeiten zu finden ist [1]. Sie ist somit noch dreiszig Jahre älter, als Eck bereits annahm.

Inzwischen war sowohl für Torquemada wie auch für Pelayo und Jakobus von Viterbo die Frage des Primats mehr denn eine rein spekulative Schulfrage. Der Franziskaner erlebte aus der Nähe den Kampf zwischen Philipp IV. und Bonifatius VIII., dessen Beichtvater er war, und so wie er beteiligte sich Jakobus von Viterbo an der Polemik über das Verhältnis von Papst und König. Torquemada wurde ein Jahrhundert später in den noch hitzigeren Streit über das Verhältnis von Papst und Konzil hineingezogen. Und es ist verständlich, dasz gerade eine Lehre, die im Papste nichts anderes als den ersten Diener der Kirche sah, — ihr *caput ministeriale,* das nur ihre Beschlüsse auszuführen hatte, — sich durchweg auf die bewuszten Texte berief. Gerson u.a. ging dann auch so zu Werke in seinen Schriften *De auferibilitate Papae ab Ecclesia* und *De potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum,* in denen er eine Lehre entwickelte, die Cajetanus noch hundert Jahre später „valde periculosa" und „plurimum nociva" erachtete, so dasz er es für angebracht hielt, 1511 den Autor gerade wegen dieser Textauslegung unter seinem Namen anzugreifen [2]. Die Konzilstheorie war zu Beginn des 16. Jahrhunderts noch immer so bedeutungsvoll wie in den Tagen von Gerson, wie es u.a. das Pseudokonzil von Pisa 1511 ff. erwies, das mit seinen gallikanischen Ansichten und Praktiken für Cajetanus den unmittelbaren Anlasz zur Abfassung seiner Schrift bot. Und wir können unterstellen, dasz diese Lehrmeinungen auch in Groningen ihre Anhänger hatten. Schriften von Gerson und Pierre d'Ailly waren in Aberings Kreisen nicht unbekannt [3], und er selbst ist als *doctor legum* vermutlich mit dieser Lehre vertraut geworden und verwachsen [4].

Wir haben dann auch allen Grund, Abering mitsamt den anderen Diskussionsrednern, die nach ihm zu Worte kamen, in dieser Hinsicht

[1] H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ançien traité de l'Église. Jacques de Viterbe, De regimine christiano (1301-1302).* Étude des sources et édition critique. Paris 1926, 308.

[2] *De comparatione auctoritatis papae et concilii,* 77.

[3] Siehe oben, S. 56 ff.

[4] POST, *Godsdienstgesprek,* 120.

einfach als Kinder ihrer Zeit anzusehen, genau so wie Luther das in der Frage des Verhältnisses zwischen Papst und Konzil ebenfalls gewesen ist. Es ist freilich wahr, dasz die antipäpstlichen und antikurialen Ideen des späten Mittelalters der Ausbreitung der Reformation Vorspanndienste geleistet haben, wo aber auch immer diese Ideen zutage treten, haben wir durchaus nicht stets das Recht, sofort auf einen direkten Einflusz Luthers zu schlieszen. Dasz Abering, indem er dieser Theorie huldigte, dadurch vielleicht für die Aufnahme protestantischer Ideen empfänglicher geworden sei, mag schon stimmen, man würde aber zu weit gehen, wenn man behaupten wollte, dasz in der Art und Weise selbst, in der er bei der Groninger Disputation die Texte aus der *Apostelgeschichte* heranzieht, bereits etwas von bewuszter Nachfolge und Abhängigkeit von dem deutschen Reformator zum Vorschein komme.

In seinem dritten und letzten Einwand kommt Abering wieder auf die erste These selbst zurück, und zwar jetzt, um zu leugnen, dasz das auf Christus übergegangene *imperium* irgendwie einen priesterlichen oder königlichen Charakter gehabt habe in dem Sinne, in dem diese Begriffe gewöhnlich verstanden werden. Was das erste betrifft: um den wahren priesterlichen Charakter zu leugnen, beschränkt Abering sich auf die Bemerkung, dasz Christus in diesem Sinne nicht Priester gewesen sei, weil es zum Wesen eines so verstandenen Priestertums gehöre, dasz man das Blut eines anderen opfere, was bei Christus, der ja sich selbst geopfert habe, keineswegs der Fall gewesen sei. Es ist ein typischer Schuleinwand, auf den dann auch nicht weiter eingegangen wird. Ausführlicher aber wird Abering bei der Begründung des Fehlens eines königlichen Charakters in dem Sinne der aufgestellten These. Mit einer ganzen Reihe von Texten aus dem Alten und dem Neuen Testament versucht er zu beweisen, dasz Christus nur ein geistliches und kein weltliches *imperium* zukomme, aber wiederum macht er den Eindruck, dasz er diese Einschränkung nur für den Menschen Christus, und zwar für die Zeit seines irdischen Lebens gelten lassen wolle. Denn seine Schluszfolgerung lautet: Christus hatte infolgedessen *seiner menschlichen Natur nach* kein eingegossenes *imperium* über alles. Und merkwürdigerweise nennt dieser Opponent, der noch bei seinem vorigen Einwand sich weigerte, dem Apostel Petrus auch nur irgendein Vorrecht gegenüber den anderen Aposteln zuzuerkennen, nun wiederum den Nachfolger des letzteren ohne Einschränkung den Statthalter Christi: „Christus ist nie *imperator* gewesen, und infolgedessen darf sein Statthalter, der Papst von Rom, das ebensowenig sein". Dieser Widerspruch findet die nächst-

liegende Erklärung in der Annahme, dasz wir hier in der Tat nur eine Schuldisputation vor uns haben und somit die oft nur vorgewandten Einwände der *disputatio scholastica.*

Um seiner Meinung über das Fehlen eines imperialen Charakters in Christi irdischem Leben mehr Überzeugungskraft zu verleihen, zitiert Abering dann noch einige Texte aus der Heiligen Schrift, aus denen hervorgehen solle, dasz es Christi irdischem Leben geradezu an allem königlichen Glanz und äuszerer Herrlichkeit gemangelt habe. Der Lektor Ludolphus antwortet hierauf mit einem Hinweis auf das Alte Testament, namentlich auf das sechste Kapitel des Propheten Zacharias, wo Christus sowohl das Priestertum wie auch die Herrschaft verheiszen worden sei. Abering jedoch will auch diese Texte ausschlieszlich auf ein geistliches *imperium* beziehen. „Und", so sagt er abschlieszend, „wenn du über den Wert meiner Auslegung Zweifel hegen solltest, dann schlage die Kommentare des heiligen Hieronymus zu dieser Stelle nach, so wirst du sehen, wie wenig du von der Weissagung des Propheten begriffen hast."

Die Bezugnahme auf die Autorität des heiligen Hieronymus ist vielleicht noch ein weiteres Zeugnis für den humanistischen Charakter dieses Teiles der Diskussion. Denn die Scholastiker mit ihrer Vorliebe für spekulative Beweisführungen und systematische Behandlung der Glaubenslehre, hatten für diesen Humanisten unter den Vätern nur geringes Interesse gehabt. Sie sahen in ihm, ohne ihn geradezu völlig zu vernachlässigen, doch vor allem den studierten Gelehrten, der mehr Philologe und Textkritiker denn ein Theologe war, und sie fanden in seinen Werken nicht die Weite und die Tiefe eines Augustinus [1]. Es will etwas besagen, wenn man in den beiden *Summae* des heiligen Thomas von Aquin 3179 mal auf Zitate des Augustinus stöszt, während man Hieronymus nur 272 mal begegnet [2]. Es ist zwar höchst zweifelhaft, ob Hieronymus, wie AUER meint [3], schon von Geert Groote und seinen Schülern, namentlich den Brüdern vom Gemeinsamen Leben wirklich neu entdeckt worden sei, obwohl diese sich oft *Hieronymiani* nannten und ihm wiederholt ihre Häuser weihten. Bestimmt aber erlebte er durch Erasmus eine Renaissance [4]. Dessen Ausgabe von Hieronymus' *Opera Omnia,* die nach jahrelangen Vorbereitungen endlich

[1] J. UTTENWEILER O.S.B., *Zur Stellung des hl. Hieronymus im Mittelalter,* in *Benediktinische Monatschrift* 2, 1920, 529 ff.

[2] *Editio Leonina* 16, 194 ff., 216 f.

[3] A. AUER, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus,* 34 ff.

[4] AUER, *ebenda;* P. ANTIN O.S.B., *Essai sur saint Jerôme.* Paris 1951, 224.

1516 bei Froben in Basel in neun Bänden erschien und von Ökolampadius 1520 durch einen zehnten mit den *Indices* ergänzt wurde, war die Frucht einer tiefen Zuneigung, die schon der junge Erasmus für den Heiligen gehegt hatte, und die auf eine ins Auge springende geistige Verwandtschaft zurückzuführen ist. „Der Hieronymus unseres Jahrhunderts", heiszt Erasmus denn auch in einem Briefe von Mathias Kretz [1]. Hatten zu den Vorbereitungen für Frobens Ausgabe bereits Humanisten wie Reuchlin, die beiden Amorbachs, Konrad Pellikan, der Kartäuser Gregorius Reisch und der Dominikaner Johannes Cono mit vollen Kräften beigetragen [2], so hat Erasmus seinerseits seine Liebe für den Kirchenvater anderen mitzuteilen gewuszt. Ein Werk wie Buschius' Verteidigung der humanistischen Studien, 1518 unter dem Titel *Vallum humanitatis* erschienen, wimmelt denn auch geradezu von Zitaten aus Hieronymus und hätte ohne Erasmus' Ausgabe nicht zustande kommen können.

Es ist dem letzteren aber nicht gelungen, auch Luther für seine Liebe zu gewinnen. Dieser hatte gegen Hieronymus eine spürbare Abneigung und distanzierte sich ausdrücklich von Erasmus' Begeisterung [3], so dasz er Spalatinus in diesen Jahren sogar davor warnte [4]. Namentlich bei der

[1] ALLEN IX, 2402. 14.

[2] ALLEN II, 396 *Einleitung.*

[3] UTTENWEILER, *a.a.O.*, 539. Vergl. H. GRISAR S.J., *Luther.* 3 Bde., Freiburg i.Br. 1911-1912, I 427, der dort urteilt: „Hieronymus besonders... erfährt bei ihm (= Luther) den herbsten, anmaszendsten Tadel: Dieser sollte gar nicht zu den Kirchenlehrern gerechnet werden; er ist so gut wie nichts, seine Geschichtsschreibung ausgenommen; in die Jungfrau Eustochium war er glühend verliebt; von Glaube und wahrer Religion geben seine Schriften gar keine Kunde; vom Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums hat er am allerwenigsten einen Begriff, er schreibt davon wie der Blinde von der Farbe, usw."

[4] Brief an Spalatin, 16. Oktober 1516: „Ego sane in hoc dissentire ab Erasmo non dubito, quod Augustino in scripturis interpretandis tantum posthabeo Hieronymum, quantum ipse Augustinum in omnibus Hieronymo posthabet. Non quod professionis meae studio ad b. Augustinum probandum trahar, qui apud me, antequam in libros eius incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit, sed quod videam b. Hieronymum velut opera dedita ad historicos sensus incedere, et, quod mirius est, obiter sanius interpretatur scripturas, ut puta in epistolis, quam ubi tractat eas de industria, ut in opusculis" (WA-Br. I, 70, Nr. 27).

Am 18. Januar 1518 antwortet Luther auf Spalatins Anfrage nach den besten Hilfsmitteln zum Studium der Heiligen Schrift: „... Hic certe diversi sentiunt diversa, et hii sane omnium eruditissimi et ingeniosissimi. Habes Erasmum, qui palam asserit B. Hieronymum talem esse in Ecclesia Theologum, ut solum velit videri. Huic si ego opposuero B. Augustinum, non solum propter professionis studium, Sed etiam propter evulgatum iam diuque receptum Erasmi Iudicium vide-

Schriftauslegung gab Luther Augustinus und Ambrosius den Vorzug, vor allem „cum b. Hieronymus nimis Origenissare, id est allegorissare videtur" [1].

Und so dürfte vielleicht der Umstand, dasz Abering sich zur Auslegung eines Bibeltextes mit allem Nachdruck auf Hieronymus beruft, noch ein weiterer Hinweis dafür sein, dasz wir bei ihm nicht nach Sympathien für die Ideen Martin Luthers fahnden dürfen.

2. BEDENKEN DES SUBPRIORS PITTINCK

Bei dem zweiten Opponenten, dem Dominikaner Arnold Pittinck, wird man von vornherein schon keine Verwandtschaft mit den Ideen Luthers erwarten. Wir können uns dann auch bei dem, was er zu der Diskussion beitrug, auf einige Hinweise beschränken, um dadurch darzutun, dasz seine Einwände doch auch wiederum nicht ganz aus dem Rahmen der damaligen Theologie herausfielen.

Sein Bedenken richtet sich nämlich gegen die dritte These, deren Ausgangspunkt nach seiner Ansicht viel zu allgemein gehalten sei. Wenn es darin heisze: „Beide Gewalten verpflichten mit ihren Gesetzen die Untertanen im Gewissen", so müsse man doch auf jeden Fall, was den Papst angeht, die Einschränkung hinzufügen: „Auszer in dem Falle, dasz der Papst ketzerischen Ideen huldigt". Denn „in einem solchen Falle müssen ja gerade wir über den Papst entscheiden und ihn widerlegen".

bor iniquior et suspectior arbiter, Quando ille dixit Impudentissimum esse, si Augustinum Hieronymo quis comparaverit. Deinde Aliorum alia sunt Iudicia. Ego pro paupertate et eruditionis et Ingenii de tantis rebus inter tantos Iudices nihil ausim statuere. Ego denique apud eos, id est omnes, qui bonas literas vel oderunt studio vel nesciunt Ignavia, Erasmum summis laudibus semper effero atque tueor quoad possum, omni Industria ne evomam ea, in quibus dissentio, ne mea quoque voce suam Invidiam in illum confirment. Quamquam sint quam multa in Erasmo, Que mihi ad Cognitionem Christi longe aliena videantur. Si tamen ut Theologus, non ut Grammaticus loqui debeo, Alioquin nihil eruditius, nihil ingeniosius viderit Vel ipse Hieronymus, tanto praedicatus ab Erasmo praeconio. Atque hoc meum de Erasmo Iudicium si alteri feceris notum, tum scis Amicitie Iura te violasse. Non Imprudens te moneo. Multi sunt (ut scis) omni studio occasionem querentes ad Calumniam Bonis literis. Secretum itaque tibi sit, quod dixi, immo nihil non credas, donec ipse probaveris legendo" (WA-Br. 133 f., Nr. 57).

[1] „Verum ad Cognitionem Christi et gratie dei (id est ad secretiorem spiritus intelligentiam) longe mihi plus videtur conducibilis b. Augustinus et Ambrosius, maxime cum b. Hieronymus nimis Origenissare (id est Allegorissare) videtur. Hec tamen salvo Erasmo dixerim Iudicio, Quia nec tu Erasmi, sed meum Iudicium postulasti". WA-Br. I, 134, Nr. 57.

Es ist in der Tat ein Ausnahmefall, mit dem sich bereits in der Mitte des 12. Jahrhunderts das *Decretum Gratiani* befaszt hatte, und zwar in einer Formulierung, mit der die von Pittinck verwandte eine auffallende Ähnlichkeit hat [1]. Das ganze Mittelalter hindurch ist auf diesen Sonderfall immer wieder die Aufmerksamkeit gelenkt worden, und auch in dem Schrifttum des 16. Jahrhunderts wird er regelmäszig behandelt. Aber man kann doch nicht einsehen, dasz diese Frage in den Jahren von Luthers erstem Auftreten von besonders aktueller Bedeutung gewesen sei. Zwar hat Luther um 1520 wiederholt die Unabsetzbarkeit des Papstes, so wie sie im *Corpus Iuris Canonici* formuliert wurde, beanstandet [2], aber dabei handelte es sich doch nicht um einen ketzerischen Papst. Auch hatte er sich auf ein allgemeines Konzil berufen, die Gedanken aber, mit denen er diesen Appell zu begründen versuchte, gehörten durchaus nicht zu dem Fragenkomplex, ob dem Papst aus Gründen der Ketzerei die Gewalt über die Gläubigen zu entziehen sei. Ganz anders war es dreiszig Jahre früher gewesen, als Savonarola am Ende des vorangehenden Jahrhunderts sich gegen Alexander VI. auflehnte und von einem zu berufenden allgemeinen Konzil dessen Absetzung forderte [3]. Und eine gewisse Zeitgemäszheit, die man vielleicht doch noch eher als eine wissenschaftliche und literarische bezeichnen musz, kann man auch noch für die Jahre des gallikanischen Konzils von Pisa (1511 ff.) mit den polemischen Schriften von Cajetanus und Almain annehmen.

[1] „Huius culpas istic *redarguere* presumit mortalium nullus, quia cunctos ipse judicaturus a nemine est *judicandus,* nisi deprehendatur a fide devius". *Decretum Gratiani,* I Dist. XL, c. VI: *Si Papa* (bei FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici.* 2 Bde., Leipzig 1879-1881, I 146).

„Et quid si romanus pontifex desciscat a fide? ... Imo nobis tum venit *iudicandus* atque *arguendus*". BRN VI, 557.

[2] In seinem *Epithoma responsionis ad Lutherum* hatte Prierias sich auf eine ebenfalls aus dem *Corpus Iuris Canonici* stammende Stelle berufen, nach der ein rechtens eingesetzter Papst nicht einmal von der ganzen Welt, geschweige denn von einem Konzil rechtmäszig abgesetzt und gerichtet werden könne, sogar dann nicht, „wenn er solches Ärgernis gäbe, dasz er das Volk haufenweise zum Teufel führte". Luther bemerkte dazu in seiner Glosse aus dem Jahre 1520: „Obstupesce celum, horresce terra! O Christiani, videte, quid sit Roma!" (WA VI, 336). Einige Wochen später, in seiner Schrift *An den Adel* (WA VI, 410), bringt Luther das Zitat noch einmal, und nach der Verbrennung der päpstlichen Bulle (10. Dezember 1520) taucht es ebenfalls auf in Luthers Verzeichnis von Irrtümern des geistlichen Rechts, „um derentwillen die päpstlichen Bücher billig zu verbrennen seien" (WA VII, 167).

[3] J. HURTAUD O.P., *Lettres de Savonarole aux princes chrétiens pour la réunion d'un concile,* in *Revue Thomiste* 7, 1899, 631 ff.

Hieronymus Aleander, in diesen Jahren Professor zu Paris und damals mit Erasmus noch auf gutem Fusze, hatte schon Februar 1512 seine Aufmerksamkeit auf dieses Werk von Cajetanus gelenkt [1], und in späteren Jahren hat Erasmus sich wiederholt ablehnend darüber geäuszert [2]. Der *Dialogus, Iulius Exclusus e coelis,* in den Jahren 1513-1514 vermutlich doch wohl von Erasmus verfaszt [3], musz die Polemik zwischen Cajetanus und Almain im Auge haben, wenn er zwei Seiten mit seinem beiszenden Spott über die Frage des Ketzerpapstes füllt und der Ansicht ist, dasz es noch zahlreiche andere Fälle gebe, in denen dieser abgesetzt zu werden verdiene [4].

In seiner ersten Arbeit hatte Cajetanus in acht Kapiteln die Frage des Ketzerpapstes sehr ausführlich behandelt und darin die oben erwähnte Stelle des *Decretum Gratiani* nicht weniger als 17 mal zitiert, aber man hat doch nicht den Eindruck, dasz die Groninger Dominikaner diese Schrift kannten. Denn Cajetanus hatte darin mit groszem Scharfsinn die Frage erörtert, ob ein Papst, der der Ketzerei verfalle, hierdurch *ipso facto* schon vom Papsttum ausgeschlossen sei oder aber erst von einem nachfolgenden allgemeinen Konzil abgesetzt werden könne. Die Antwort des Dominikanerlektors auf den Einwand seines Subpriors hält sich jedoch ganz auszerhalb dieser Unterscheidung und sagt — vielleicht nicht ohne beabsichtigte Unklarheit, — dasz einem solchen Papst „die Würde genommen wird", *didicimus ob haeresim suam maiestatem decidere Pontifici.*

3. DIE AUSFÜHRUNGEN DES JOHANN TIMMERMANS

Magister Johann Timmermans, der nach dem Subprior das Wort ergreift, befaszt sich zunächst noch mit der von jenem bereits angegriffenen dritten These. Aber er bestreitet ihren ersten Teil von einem anderen Gesichtspunkt aus: ihm zufolge könne nämlich keine einzige Macht auf der Welt ihre Untertanen im Gewissen binden, es sei denn, sie schreibe nur das vor, was auch Christus selbst bereits angeordnet habe.

Der erste Eindruck könnte hier sein, dasz der Opponent sich mit diesem Einwand genau so gegen die Staatsmacht wie auch gegen die kirchliche Autorität wende und infolgedessen eine gewisse Gesetzlosig-

[1] ALLEN I, 256. 45.
[2] ALLEN IV, 1006. 147; V, 1412. 49.
[3] Siehe oben, S. 23.
[4] FERGUSON, *Erasmi Opuscula,* 92 f.

keit und Anarchie verteidigen wolle. Aber aus seinen weiteren Erörterungen erhellt, dasz er hier nur die kirchliche Gewalt und die verschiedenen Träger der Hierarchie im Auge hat. Denn die zahlreichen Texte aus der Heiligen Schrift, welche er zur Stützung seiner Ansicht zitiert, handeln ausschlieszlich von der Glaubenspraxis. Er wendet sich heftig gegen die „humana commenta", die „mandata hominum", die „doctrinae et traditiones hominum", die „humana dogmata" und die „prophana philosophia", m.a.W. gegen die Menschensatzungen und gegen die menschlichen Vorschriften, die der „doctrina evangelica" hinzugefügt seien und sie sogar zu überwuchern drohten. Es würde aber genau so ein Miszverstehen dieser Erörterungen bedeuten, wenn man darin ein Echo von Luthers Lehre der *sola scriptura* vernehmen wollte. Es handelt sich bei Timmermans ja ausschlieszlich um das praktische Nachleben des Glaubens und nicht um seinen Inhalt. Und wer sich an das *Enchiridion militis christiani* erinnert, wird in Timmermans' Ausführungen leicht Erasmus' Lehre der *philosophia Christi* mit ihrem Kampf gegen alle menschlichen Zufügungen zu Christi Geboten wiederfinden: Fasten und Abstinenz, Zeremonien, Pilgerfahrten, Reliquienverehrung, Gebetsanweisungen usw. Dem Verfasser des einleitenden Briefes an Petrus Aquensis haben dann auch wohl hauptsächlich diese Einwände Timmermans' vor Augen geschwebt, als er in diesem Briefe die *evangelica philosophia* erwähnte und sich als ihren Anhänger offenbarte.

Im zweiten Teil derselben Thesen hatten die Dominikaner behauptet, dasz es in bestimmten Fällen für beide Gewalten rechtens sein könne, auch einen Unschuldigen zu bestrafen, und wir haben bereits im vorigen Kapitel gesehen, unter welchen Vorbehalten die mittelalterliche Theologie diese Ansicht zu verteidigen bestrebt war. Timmermans geht auf das alles jedoch überhaupt nicht weiter ein. Unter Berufung auf gewisse Bibelstellen behauptet er einfach, dasz es der Gewalt zwar erlaubt sei, in einem Einzelfall die Strafe eines Schuldigen zu mindern oder sogar ganz zu erlassen, dasz aber ein Unschuldiger niemals rechtens bestraft werden könne.

Ausführlicher verweilt er wieder bei dem letzten Teil der dritten These, dasz nämlich das Gesetz des Evangeliums mit den Vorschriften beider Gewalten nicht in stärkerem Masze überbürdet sei als damals das mosaische Gesetz durch derartige menschliche Ergänzungen. Für seine entgegengesetzte Meinung findet er in dem vorhin Gesagten eine Stütze: die Bestrafung eines Unschuldigen, der als solcher bekannt war, wurde sogar durch das mosaische Gesetz abgelehnt, während „Euere

Gewalt einen Unschuldigen und bereits als unschuldig Erwiesenen verurteilt". Das Gesetz des Evangeliums ist aber nach Timmermans ein Gesetz der Freiheit, und die Christen seien untereinander zu nichts anderem als zur Liebe verpflichtet. Sie zahlten denn auch an die bürgerliche Obrigkeit Steuern, aber auch das geschehe nicht, weil sie diese schuldeten, sondern nur, auf dasz die Obrigkeit für die allgemeine Wohlfahrt sorgen könne, und auch, damit sie dieser nicht zur Last fielen. Das Gesetz des Evangeliums befreie nicht nur von menschlichen Vorschriften, sondern auch von der Sklaverei des mosaischen Gesetzes, und daraus gehe schon hervor, dasz im Evangelium gröszere Freiheit enthalten sei als in dem letzteren. Das Evangelium sei Freiheit, wenn wenigstens die *magistri nostri* diese Freiheit richtig auffaszten.

Die Ausführungen, auf die wir hier stoszen, lassen doch wohl zunächst an Erasmus' Lehre von der christlichen Freiheit denken, so wie er diese besonders zu einem Leitmotiv seines *Enchiridion* gemacht hatte [1]. Es stimmt schon, dasz auch die Anhänger der Reformation auf diese Lehre bald besonderen Nachdruck legen werden. Genausowenig jedoch, wie der Rotterdamer Humanist sie in einem zu beanstandenden Sinne deutete, darf man auch hier Timmermans' Ausführungen etwas unterlegen, was den Anschauungen der Kirche Abbruch täte. Im Zusammenhang mit Aberings Ansichten haben wir bereits früher von der Konzilstheorie aufgezeigt, dasz diese zwar den Boden für die Aufnahme der Lehre Luthers bereitet hat, aber mit ihr nicht ohne weiteres identifiziert werden darf. Das gleiche gilt für den Inhalt des *Enchiridion*. Zweifelsohne haben mehrere der darin niedergelegten Ansichten die Geister darauf vorbereitet, Gedanken preiszugeben, die Erasmus selbst noch teuer waren, es wäre jedoch ungerecht und geschichtlich nicht vertretbar, sofort auf Sympathien für die Lehre Martin Luthers zu schlieszen, wenn man bei einem Autor auf Gedankengut stöszt, das sich an den Inhalt dieser erasmianischen Schrift anlehnt [2].

Vom ersten *corrolarium* der zweiten These bestreitet Timmermans nur ein paar Einzelheiten. Das Recht, Steuern auszuschreiben, erkennt er dem Kaiser nur insofern zu, als jener das allgemeine Wohl zu fördern hat. Er will mit dieser Einschränkung offenbar eine Korrektur dieses

[1] AUER, *Die vollkommene Frömmigkeit,* passim; J. ÉTIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes,* 17.

[2] Die Frage könnte übrigens noch erörtert werden, inwieweit auch umgekehrt Luther selbst von dem Humanismus, namentlich von Erasmus beeinfluszt ist. Vergl. MEISSINGER, *Der katholische Luther,* 72 f., wo auch andere Humanisten, wie John Fisher und Jacques Lefèvre, herangezogen werden.

corrolarium bringen, das ihm zufolge also zu allgemein gefaszt wäre und den Eindruck hervorrufen könnte, dasz der Kaiser Steuergelder auch zu seinem eigenen Nutzen verwenden dürfe.

Es ist auffallend, dasz Timmermans in diesem Zusammenhang abwechselnd vom Kaiser, dem Fürsten und dem Magistrat als den Trägern der Steuerhoheit spricht. Auszerdem sagt er mit einem gewissen Nachdruck, dasz er nur vom christlichen Kaiser sprechen wolle, in Hinblick auf den die Untertanen Brüder und Glieder eines Leibes seien, und dem sie als solchem nur Liebe schuldeten. Im Falle ein solcher Kaiser dennoch ungerechte Steuern auferlegen sollte, dann werde ein Untertan, getreu der Lehre Pauli, einem solchen Tyrannen zwar gehorchen, der letztere gehe jedoch keineswegs frei aus. Seine Tat bleibe trotzdem unzulässig. „Die Selbstbeherrschung, mit der ich einen harten Tyrannen ertrage, macht ihn nicht in dem Masze frei, dasz es ihm erlaubt sein sollte, aus irgendeinem Grunde Steuern aufzubürden".

Auch verweigert er dem christlichen Kaiser das Recht der Kriegserklärung, und er ist auf Grund mehrerer Äuszerungen Christi und der Apostel der Ansicht, dasz Krieg unter allen Umständen unerlaubt sei. „Die Vorstellung von dem Leibe und seinen Gliedern bei Paulus und die Lehre Christi und der Apostel von der brüderlichen Eintracht verbieten jeglichen Krieg. Es gibt zwar päpstliche [1] Gesetze, die nicht jeden Krieg ablehnen, Christus und die Apostel miszbilligen jedoch eindeutig Blutbäder, indem sie es nicht für erlaubt halten, einander zu hassen, und weil jemand, der seinen Bruder haszt, ein Mörder ist. Ich weisz zwar, was Augustinus wie auch Bernhard über den Krieg denken (letzterer dort, wo er seine Soldaten belehrt). Ich aber behaupte, dasz Christi Lehre — geschweige denn, dasz sie es gutheisze, gegen Christen, das heiszt gegen Brüder zu den Waffen zu greifen — sogar kein zanksüchtiges Gemüt, keinen Zorn, keine Miszgunst und keinen Hasz für erlaubt hält. So wie das Haupt nicht mit den Füszen im Streite liegen darf, so darf es auch ein Christ nicht mit anderen Christen, da wir untereinander Glieder sind". Sogar der reine Verteidigungskrieg ist für Timmermans unzulässig, und er sagt abschlieszend: „Das mosaische Gesetz gestattete den Königen nicht, einen Krieg anzufangen, bevor sie nicht ihren Feinden den Frieden angeboten hatten. Um wieviel weniger wird dann das Gesetz des Evangeliums es gestatten, das ein Gesetz des Friedens ist, und das uns gebietet, unsere Feinde zu lieben".

[1] Der Text spricht zwar von *pontificiae* leges (BRN VI, 561), so dasz es an sich möglich wäre, dasz bischöfliche Gesetze gemeint seien.

Wenn in diesem kurzen Gedankengang sogar zweimal das Bild des Mystischen Leibes Christi, dessen Glieder doch alle Christen sind, als ein Beweismittel gegen die Zulässigkeit des Krieges gebraucht wird, so glauben wir auch hier wiederum zunächst unzweideutig Gedankengut des Erasmus herauszuspüren, der gerade als erster die Lehre des Mystischen Leibes Christi in diesem Zusammenhang angeführt hat, und unter dessen Einflusz vermutlich u.a. auch Vives und Clichtovius bald danach ebenso verfahren werden [1]. Erasmus' *Dulce bellum inexpertis* war 1515 erstmalig in seinen *Adagia* einverleibt, und dann seit 1517 auch wiederholt als Sonderdruck herausgekommen [2]. Seine *Querela Pacis* stammte aus 1517 [3], und die *Institutio Principis Christiani,* die er dem damals 15-jährigen Karl V. widmete, war aus dem Jahre 1516 und erlebte in den folgenden Jahren mehrere Neuauflagen [4]. Mehr als einmal begegnen wir in diesen Schriften und auch anderswo der Lehre von dem Mystischen Leibe [5], und in dem zuletzt erwähnten Werke kommt eine Stelle vor, von der man geradezu annehmen musz, dasz Timmermans sie zur Hand hatte, als er seine hier geäuszerten Einwände gegen den Krieg in Worte faszte: „Die kirchlichen Gesetze, so sagt man, verböten nicht jeden Krieg. Und Augustinus billigt ihn irgendwo. Und der heilige Bernhard lobt einige Soldaten. Christus selbst jedoch sowie Petrus und Paulus lehren immer anders. Warum wird ihre Autorität der Autorität von Augustinus und Bernhard hintangesetzt? Augustinus lehnt an irgendeiner Stelle den Krieg nicht ab, aber Christi ganze Lehre lehnt ihn wohl ab, *tota Christi philosophia dedocet bellum*" [6].

Viel knapper bespricht Timmermans einen anderen Teil desselben *corrolarium.* Man müsse nämlich nicht behaupten, der Kaiser oder auch

[1] R. REGOUT S.J., *Erasmus en de theorie van den rechtvaardigen oorlog,* in *Bijdragen voor vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde* 7de r. 7, 1936, 160; I. THÜRLEMANN, *Erasmus von Rotterdam und Joannes Ludovicus Vives als Pazifisten.* Freiburg (Schw.) 1932, 80; CHR. LANGE, *Histoire de l'Internationalisme.* I: Jusqu'à la paix de Westphalie (1648) (Publications de l'Institut Nobel Norvégien, 4). Kristiania 1919, 188 ff.

[2] ALLEN I, 288 Einl.

[3] E. CONSTANTINESCU BAGDAT, *La „Querela Pacis" d'Érasme.* Paris 1924; ALLEN III, 603 Einl.

[4] ALLEN II, 393 Einl.

[5] ALLEN I, 288. 30 ff.; LB II, 959 (= *Dulce bellum inexpertis*); LB IV, 632 (= *Querela Pacis*); LB IV, 538 (= *Ad Philippum Panegyricus*).

[6] LB IV, 538. Man beachte den Gegensatz: bei Timmermans einerseits die päpstlichen Gesetze, Augustinus und Bernhard, andererseits Christus und die Apostel; bei Erasmus hier die kirchlichen Gesetze, Augustinus und Bernhard, dort Christus, Petrus und Paulus.

ein *Pontifex* dürfe öffentliche Häuser zulassen; denn er tue das nur unter Zwang, und es sei dabei nicht die Rede von Freiwilligkeit. Der Kaiser sei wohl gezwungen, das Betragen von Dirnen zuzulassen, um noch ärgere Schandtaten zu verhindern. Aber die kaiserliche Autorität könne das alles nicht sündenlos machen. Der Kaiser könne nur die Augen davor verschlieszen, so dasz für derartige Sünder keine Strafen verhängt würden. Es ist klar, dasz dieser Teil der Diskussion eine typische Schulfrage behandelt [1], und dem Bericht zufolge wird nicht weiter darauf eingegangen.

Timmermans hat dann Bedenken gegen den Inhalt des zweiten *corrolarium* der zweiten These. Als allgemeinen Grundsatz bezeichnet er es, dasz es keiner einzigen Autorität erlaubt sei, jemand öffentlich zu bestrafen, wenn sie ihn nicht vorher unter vier Augen ermahnt habe, es sei denn im Fall eines öffentlichen Verbrechens. Und die äuszerste Strafe, die eine kirchliche Instanz verhängen könne, sei nicht die Todesstrafe, sondern nur die Exkommunikation. Für beide Behauptungen bringt er Texte aus der Heiligen Schrift. Diesen Grundsatz wendet er nun auf die Ketzer an: niemand dürfe als Ketzer bezeichnet werden, es sei denn, er beharre auf seinen irrigen Ansichten, obwohl die apostolische Autorität ihn eines Besseren belehrt habe. Erst dann dürfe er, und zwar ausschlieszlich mit der Exkommunikation bestraft werden. Timmermans' Hauptbeweis ist nun das Vorbild des hl. Paulus, der mit Ketzern wie Hymenaeus, Alexander, Phygelus, Hermogenes und Philetus [2] genau so verfahren sei.

Für den Prior Laurentius ist dieses Verhalten des hl. Paulus etwas ganz Neues, und er fragt Timmermans denn auch, wo er so etwas gelesen haben wolle. Dieser nennt dann als seine Quelle die Schrift *De Praescriptione Haereticorum* von Tertullian, die nie gelesen zu haben, der Prior zugibt, deren Lektüre jedoch nach Timmermans nichtsdestoweniger für jeden Dominikaner sehr nützlich sei, weil ihr Verfasser darin eine solche getreue Schilderung der *doctores scholastici* gebe.

Hierbei musz man zunächst bedenken, dasz man das Geständnis des Laurentius, der besagte Schrift weder gesehen noch gelesen habe, nicht nach einem Maszstabe beurteilen darf, der für einen Theologen des 20. Jahrhunderts Gültigkeit hat. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dasz Tertullians Werke während des ganzen Mittelalters groszenteils

[1] Vergl. z.B. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica,* Ia IIae q. 101 a. 3 ad 2um und IIa IIae q. 10 a. 11 corp. (*Ed. Leonina* VII, 226 und VIII, 93).

[2] 1 *Tim.* I, 20; 2 *Tim.* I, 15 und II, 17 f.

unbekannt gewesen und erst durch die Humanisten wiederum der Vergessenheit entrissen worden sind. Zur Zeit der Groninger Disputation hatte Beatus Rhenanus vor kaum zwei Jahren 1521 seine *Opera omnia* neu herausgegeben, so dasz die besagte Schrift noch als eine Neuheit gelten durfte. Auch nach 1521 ist Tertullian nur selten gedruckt worden [1]. Man wird dann auch annehmen müssen, dasz Timmermans mit diesen Ausführungen nicht bei Laurentius eine für einen Theologen unentschuldbare Lücke in seinem Wissen hat feststellen wollen, durch die jener zu einem rückständigen Gelehrten hätte gestempelt werden müssen. Es ist vielmehr wiederum nur ein Zurschaustellen humanistischer Bildung. Und man fragt sich weiterhin, ob Timmermans bei Erwähnung dieser Schrift nicht ein wenig darauf spekuliert, dasz seine Hörerschaft doch keine Gelegenheit habe, sofort die Richtigkeit seiner Zitate zu prüfen; denn in der Stelle, die er im Sinne hat, kommen die von ihm erwähnten Personen zwar vor, aber von ihrer Exkommunikation oder von einer anderen Art von Strafe ist mit keinem einzigen Wort die Rede. Das gleiche gilt für Timmermans' Behauptung, dasz Tertullian die scholastischen Theologen so treffend dargestellt habe. Er kann hier schlieszlich nur ein paar Texte aus dem siebten Kapitel seines *De Praescriptione Haereticorum* meinen, die auch schon im einleitenden Briefe an Petrus Aquensis zitiert wurden, und in denen Tertullian nur das Verfahren tadelt, Aristoteles bei theologischen Abhandlungen eine solche Bedeutung beizumessen.

Timmermans fragt in diesem Zusammenhang weiter, wie man, im Falle Ketzer mit dem Tode bestraft werden dürften, die verschiedenen Aussagen Christi und des heiligen Paulus auffassen müsse, in denen diese doch unzweideutig lehrten, dasz man die falschen Propheten, die Pseudoapostel und die Ketzer meiden solle, „devitare" (*Matth.* VII, 15; 2 *Kor.* XI, 13; *Titus* III, 10). St.-Pauli Wort: „Einen Ketzer muszt du nach der ersten und der zweiten Mahnung meiden, *devita*", sei nicht zu verstehen, es sei denn, so fährt Timmermans fort, „der Prior beabsichtige, dasz man das Zeitwort *devitare* so deute, wie ich von einigen *magistri nostri* höre, die dem Worte des heiligen Paulus einen ganz anderen Sinn unterschieben wollen, indem sie *devitare* nämlich als *de vita tollere* auffassen".

Wir haben es hier wiederum mit humanistischem Gedankengut zu tun, dessen Quelle, so weit es sich verfolgen läszt, in Schriften des

[1] So erhellt aus NIJHOFF-KRONENBERG, dasz Tertullian in den Jahren 1500-1540 in den Niederlanden niemals gedruckt worden ist.

Erasmus gesucht werden musz. In seinem *Laus Stultitiae* hatte dieser bereits der Torheit in den Mund gelegt: „Neulich wohnte ich einer Versammlung von Theologen bei, was ich häufig tue, auf der einer der Anwesenden die Frage stellte, auf welche Stelle des heiligen Paulus sich doch eigentlich die Forderung stütze, einen Ketzer lieber durch den Scheiterhaufen als durch eine Disputation auf andere Gedanken zu bringen. Ein Greis von strengem Äuszeren und, nach seinem Hochmut zu urteilen, zweifellos ein Theologe, antwortete heftig erzürnt, dasz der Apostel das mit folgenden Worten anbefohlen habe: 'Haereticum hominem post unam et alteram correptionem devita'. Als er nun diese Worte wiederholt mit donnernder Stimme geschrien hatte, und die meisten sich fragten, was dem Manne fehle, liesz er sich endlich näher aus: 'De vita tollendum haereticum'. Einige der Anwesenden brachen in Gelächter aus, andere aber fanden diese Erklärung streng theologisch" [1]. Was Erasmus 1509 so unbeschwert geschrieben hatte, wiederholte er 1516 in seinem *Novum Instrumentum* in viel ernsterem Tone und mit Angabe seines eigentlichen Gewährsmannes: bei seiner Kommentierung von *Titus* III, 10 bemerkte er, dasz dies die Stelle sei, „mit der ein Greis, — zwar ein Theologe, aber vor allem ein Greis, — auf einer Versammlung herausgerückt sei. Als er vor der Frage gestanden habe, auf welche Stelle der Heiligen Schrift das Gebot, Ketzer zu töten, sich stütze, sagte er: 'Devita, devita', weil er meinte, dasz *devitare* im Lateinischen *de vita tollere* bedeute. Glaube nun niemand, ich habe mir das aus den Fingern gesogen; denn ich habe es von John Colet, einem Manne von bewährter Lauterkeit, gehört, der das auf einer Versammlung unter seinem eigenen Vorsitz tatsächlich erlebt hat" [2]. Diese Geschichte musz Erasmus wohl ziemlich beeindruckt haben; denn in einem Brief vom 5. September 1528 an Martinus Lypsius sollte er noch Jahre später das alles ein drittes Mal ausführlich auskramen [3]. Der Witz sprach sich auch in Deutschland bald herum. Der unbekannte Anhänger Luthers, der sich unter dem Pseudonym Simon Hessus verbarg, und der nach der Bulle *Exsurge Domine* jenem in einem Pamphlet auseinandersetzte, weshalb in ihr die These über die Verbrennung von Ketzern verurteilt sei, behauptete, das ganz genau zu wissen: „Unter Berufung auf die Worte 'Haereticum devita' bringen die *magistri nostri* dem Papste bei, was er mit den Ketzern anstellen könne: *Haereticum scilicet*

[1] *Stultitiae Laus.* Recognovit et adnotavit J. B. KAN. Hagae Comitis 1898, cap. 64, S. 171 f.

[2] LB VI, 973 f.

[3] ALLEN VII, 2045. 285 ff.

hominem post unam aut alteram monitionem tollendum de vita" [1]. Musz man übrigens dem Bericht Glauben schenken, den Willem Gnaphaeus über das Verhör abgefaszt hat, dem der Lutheraner Jan de Bakker am 11. Juli 1525 im Kerker zu den Haag durch den Inquisitor Nikolaas Coppin de Montibus unterzogen wurde, so soll dieser letztere damals noch im vollen Ernste das *devita* als *tolle de vita* verstanden haben, was de Bakker zu der Bemerkung veranlaszte: „Also beghect Erasmus van Rotterdam ende ander gheleerden nu ter tijt u sotte wtlegghinge der scriftueren, ghy die alle ketters teghen de Schrift int vier wilt werpen" [2]. Man möchte gerne wissen, welche andere Gelehrten de Bakker hier vorschweben; denn es könnte immerhin sein, dasz er auszer Erasmus auch die *Disputatio Groningensis* im Sinne gehabt habe, womit es dann ein Zeugnis dafür gäbe, dasz diese Schrift im Jahre 1525 hierzulande doch nicht gänzlich unbekannt war.

Indessen dürfte uns das Schicksal des vorhin genannten Jan de Bakker nochmals daran erinnern, wie sehr die Frage des Ketzertodes in den Jahren der Groninger Disputation eine brennende Zeitgemäszheit besasz, die viele Geister beschäftigte, auch von denen, die im übrigen nicht wie Luther dachten. Erasmus wird 1526 zwar schreiben: „Niemals vertrete ich, dasz über Ketzer die Todesstrafe nicht verhängt werden könnte" [3]. Aber Texte des Humanisten, wie die, welche wir oben anläszlich des *tollendum de vita* herangezogen haben, hatten damals schon ihr Werk getan, und viele andere Humanisten verhielten sich zum Ketzertod durchaus ablehnend. Was also Timmermans hier zum Ausdruck bringt, kann sehr gut durch die Lektüre humanistischer Schriften angeregt sein.

Einen weiteren Beweisgrund, dasz die Kirche keine Ketzer töten solle, schöpft Timmermans aus seiner Ansicht, dasz der Kirche ja nur ein geistliches Schwert zukomme. Er wehrt sich nämlich gegen den Inhalt des ersten *corrolarium* der ersten These und leugnet, dasz dem Papst auch das weltliche Schwert eigne. Petrus, und in ihm die Kirche, sollte gerade das Schwert in die Scheide stecken und auf Christi Befehl nichts anderes tun, als den Frieden zu verkündigen. Timmermans will zwar

[1] M. LUTHER, *Omnia opera.* 7 Bde., Wittebergae 1545-1556, II 140r.

[2] CIN IV, 464. Vergl. auch *ebenda,* 424 die lateinische Fassung desselben Berichtes. Nikolaas Coppin war gewisz kein Freund des Erasmus, ALLEN IV, 1162. 108; VI, 1549. 13, 1585. 45 ff.; VII, 1977. 31.

[3] LB X, 1259.

dem augenblicklich regierenden Papste ein weltliches Schwert zugestehen, aber nur deshalb und insoweit, als er im Kirchenstaat weltlicher Fürst sei. Und der Kaiser müsse wohl dem Bischof von Rom als dem Verkündiger der Lehre des Evangeliums Untertan sein, umgekehrt aber müsse jener seinerseits wiederum dem Kaiser als der öffentlichen Gewalt gehorchen, der wir nach dem heiligen Paulus alle in gleicher Weise unterworfen seien. Der Papst müsse denn auch dem Kaiser Steuern zahlen, so wie auch Christus das getan habe [1]. So laute die Lehre des Evangeliums, und wenn sich jemand zur Verteidigung einer anderen Ansicht auf alte kirchliche Vorschriften über die Immunität von Kirchen und Geistlichen berufen sollte, so würde er dadurch nur Spott hervorrufen.

Das geistliche Schwert nun, das die Kirche also dagegen wohl besitze, sei das Recht, die Exkommunikation zu verhängen. Dies stehe aber nicht nur einem einzigen Bischof, sondern der gesamten Kirche als solcher unter Einschlusz der Laien zu. Timmermans glaubt für diese Ansicht Stützen in mehreren Textstellen des heiligen Paulus zu finden.

Hier greift der Lektor Ludolphus mit der Frage ein, wie Timmermans dem Papste die beiden Schwerter abzustreiten wage, während Christus doch selbst das nicht getan habe. „Denn zu den Aposteln, die ihm zwei Schwerter zeigten, sagte Christus nicht '*Nimis est,* es ist zuviel', sondern '*Satis est,* es genügt' (*Luk.* XXII, 38)". Timmermans erwidert hierauf, dasz er dem Papst genau das geben wolle, was ihm zukomme: den Dienst am Worte, das Schwert des Geistes. Aber noch einmal: dieses komme der Kirche in ihrer Gesamtheit zu, und was das weltliche Schwert betreffe, die Kirche besäsze es nicht, weil Christus gerade Petrus befohlen habe, „das Schwert an seinen Platz zu tun" (*Matth.* XXVI, 52).

Hier mischt sich nun der Prior Laurentius in die Diskussion, indem er darauf verweist, dasz Christus doch gerade seinen Aposteln befohlen habe, ein Schwert zu kaufen (*Luk.* XXII, 36). Aber Timmermans glaubt für diesen scheinbaren Widerspruch in der Heiligen Schrift eine Erklärung geben zu können: „Christus befiehlt gleichzeitig, ein Schwert zu kaufen, es aber nicht zu gebrauchen, um uns dadurch zu belehren, dasz wir uns nicht rächen sollen, selbst dann nicht, wenn wir es tun

[1] Völlig abweichend von seinen Erörterungen über die christliche Freiheit (BRN VI, 560), sagt Timmermans hier somit ohne jede Einschränkung, dasz sogar der Papst zur Steuerzahlung an den Kaiser verpflichtet sei. Wiederum ein Widerspruch, den man am besten dadurch erklären kann, wenn man in dem ganzen Gespräch nur eine Schuldisputation erblickt.

könnten. Er selbst habe dafür ein Beispiel gegeben, indem Er, obwohl Er sich sehr gut hätte rächen können, dennoch lieber hingeopfert werden wollte. Und was die Stelle aus *Luk.* XXII betreffe, wo Christus sage: „Es ist genug", auch dafür hat Timmermans eine Erklärung: „Ich bin der Ansicht, dasz Christus mit diesen Worten stillschweigend den Aposteln den Befehl gab, sich nicht ohne ausreichende Gründe gegen die weltliche Macht aufzulehnen, weil diese ja, indem sie sich Verbrecher zu bestrafen anschickt, der Sache des Evangeliums geradezu dienlich sein kann". Und seine letzte Frage lautet: „Weshalb wollen doch die Vertreter der Thesen mit aller Gewalt dem Papste das weltliche Schwert zuerkennen, während doch dem Apostel Petrus gerade befohlen wurde, keinen Gebrauch davon zu machen?"

Wir stoszen in diesem Teil der Diskussion bei beiden Parteien andauernd auf fast ausschlieszlich überkommenes Gedankengut, wie es Jahrhunderte theologischen Denkens zusammengetragen hatten [1]. Schon im ersten *corrolarium* ihrer ersten These erklärten sich die Dominikaner als Anhänger des alten Adagiums *Papa habet utrumque gladium,* aber während sie das dort noch ausschlieszlich aus Christi universellem Königtum ableiteten, legen sie jetzt auch den Worten von *Luk.* XXII, 36-38 den Wert eines für ihre These brauchbaren und durchschlagenden Beweises bei. Sie stehen mit anderen Worten noch ganz im Banne der allegorischen Auslegung, die Bernhard von Clairvaux bereits 1145 von diesem Schriftwort in seinem *De consideratione* gegeben hatte, und die später Bonifaz VIII. in seiner Bulle *Unam sanctam* von 1302 übernahm. Die Beweisführung der Groninger Dominikaner, die sich zur Belegung ihrer Ansicht auf Christi Wort „Es ist genug" berufen, mag einen modernen Leser, der nun einmal für derartige allegorische Ausdeutungen nicht mehr aufnahmefähig ist, zum Lachen reizen, aber sogar diesen Gedankengang finden wir in den Stellen bei Bernhard und Bonifaz fast wörtlich wieder [2]. Und spätere Schriften, die die doppelte Gewalt des Papstes verteidigten, haben dieses Beweismittel noch vielfach hervorgezogen, so dasz sogar ein Johannes de Torquemada, der dem Papste doch nur eine sehr beschränkte weltliche Macht

[1] Siehe für das Folgende Jos. LECLER, *L'argument des deux glaives (Luc XXII, 38)*, in *Recherches de science religieuse* 21, 1931, 299 ff.; 22, 1932, 151 ff. und 280 ff. Aus dieser reich belegten Untersuchung sind viele der hier angeführten Zitate entlehnt. Vergl. auch WILH. LEVISON, *Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern,* in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 9, 1952, 14 ff.

[2] Siehe oben, S. 105.

zubilligte, dessen ungeachtet noch der Ansicht war, Bernhards Worte zur Stütze seiner eigenen Ausführungen beschwören zu müssen [1].

Man musz freilich bedenken, dasz die allegorische Deutung der besagten Stellen, wie oft auch früher bereits als ernst zu nehmendes und brauchbares Beweismittel bestritten [2], doch auch zu Beginn des 16. Jahr-

[1] *Summae ecclesiasticae libri quatuor,* Lib. II cap. 113, S. 402.

[2] Es ist interessant festzustellen, wie bereits Jean de Paris um 1300 die vielen Bedenken gegen die Beweiskraft der „Zwei-Schwertertheorie" zusammengefaszt hat: „Quod dicitur... de duobus gladiis: *Ecce duo gladii* etc..., respondeo: non est nisi quedam adaptatio allegorica ex qua non potest sumi efficax argumentum quia, ut alias dictum est, secundum Dionysium, mystica theologia non est argumentativa (PSEUDO-DIONYSIUS, *Epistola* IX, 1; vergl. MIGNE, *Patrologia graeca* 3, 1106). Et Augustinus dicit in *Epistola ad Vincentium* quod allegoria non sufficit ad probationem alicuius nisi cum ea habeatur aliunde auctoritas manifesta (*Epistola* 93, cap. 8; vergl. MIGNE, *Patrologia latina* 33, 334). Possum etiam dicere quod per illos duos gladios non intelliguntur mystice due potestates de quibus loquitur, precipue cum nullus sanctorum quorum doctrina est per ecclesiam approbata et confirmata ita mystice exponit: sed per illos duos gladios intelligunt omnes mystice verbum Dei, iuxta illud Apostoli *Ephes.* VI, 77: Accipite loricam fidei et gladium spiritus quod est verbum Dei. Hic autem dicitur: *duo gladii,* propter vetus et novum testamentum. Vel per illos duos gladios intelliguntur gladium verbi et gladium instantis persecutionis de quo dicitur *Luce* II beate Marie: Tuam ipsius animam pertransibit gladius (*Luc.* II, 35) et 2 *Reg.* XII, 10: Non recedet gladius de domo tua. Et hii sufficere tunc debebant et unus erat apostolorum passive quia ab eis sustinendus, scilicet gladius persecutionis, alius autem erat eorum proprie quia ab eis tempore competenti evaginandus, gladius scilicet verbi Dei. Dato autem quod per illos duos gladios quos habebant Apostoli intelligantur due potestates, scilicet spiritualis et temporalis, licet dicantur ibi esse, tamen non dicuntur esse Petri vel alterius Apostoli, nam unum eorum non tetigit Petrus, scilicet secularem quia suus non erat. Alium vero tetigit, scilicet spiritualem, quem solum Dominus dixit esse suum, et tamen non statim evaginandus a Petro. Unde dictum est ei: Pone gladium tuum in vaginam, quia certe non debet statim iudex ecclesiasticus, sed cum multa deliberatione et in magna necessitate uti suo mucrone spirituali, ne contemnatur. Posito igitur quod per illos duos gladios mystice ille due potestates intelligantur, pro nobis est quia, cum essent duo, Petrus non habuit suum nisi unum. Propter quod etiam dicit Dominus *Matthei* X, 34: Non veni pacem mittere in terram sed gladium, ubi signanter dicit: gladium non gladios, et in persona Christi dictum est: Accingere gladium tuum super femur etc. (*Psalm.* XLIV, 4) et *Apoc.* I, 16 de filio hominis sedente in medio candelabrorum et XIX, 15 de illo qui vocatur verbum Dei dicitur quod ex ore eius exibat gladius ex utroque parte acutus. Ecce igitur quod a Christo non habuit nisi unum. Potest nihilominus dici quod duo gladii ibi dicuntur fuisse et ad apostolos pertinere quia unus apostolis et successoribus eorum convenit per se quem a Christo habent, alius vero suus est aptitudine quia eis non repugnat et ex commissione et permissione principum suus erat futurus. Potest etiam dici quod dicta auctoritas Bernardi pro nobis est quia dicit quod uterque est ecclesie, sed materialis pro ecclesia, spiritualis

hunderts und in den ersten Jahren der Reformation immer noch ihre Anhänger zählte. Und diejenigen, die zu ihnen rechneten, waren nicht nur konservative Theologen besten Leumunds, wie ein Kardinal Domenico Jacobazzi, *vicarius Urbis* (gest. 1528) [1]. Auch ein fortschrittlicherer Geist wie Albertus Pighius faszte in seiner *Assertio hierarchiae ecclesiasticae* (Köln 1538) die Stelle bei *Lukas* noch allegorisch auf, um sie so aufs neue als einen Beweis für die weltliche Gewalt des Papstes ins Treffen zu führen [2]. Ebenso verfuhr Jean Quintin (um 1509-1561) [3], 1536 Professor des Kirchenrechtes zu Paris, aber vordem nicht ohne einige Sympathie für Luther und immer ein Anhänger des Erasmus, von dem ein Brief an ihn erhalten ist [4]. Der nüchterne und kritische Kardinal Cajetanus dagegen verwandte in seinen Schriften nirgendwo mehr diese Art von Beweisführung. Er war ja kein Vertreter der zwiefachen Gewalt, und er tat ihrer sogar kein einziges Mal irgendwo Erwähnung, obschon er sich mehr als einmal mit der Exegese von *Luk.* XXII, 38 befaszt hat [5]. Seine Auffassung und Methode der Bibelerklärung jedoch waren längst nicht überall genehm, so dasz man nicht sagen kann, dasz die Groninger Dominikaner für ihre Thesen hier eine veraltete Beweisführung gebracht hätten.

Liest man die zahlreichen Stellen, welche LECLER in der oben erwähnten Untersuchung zusammengetragen hat, so fällt auf, dasz auch die Gegner der unmittelbaren weltlichen Gewalt des Papstes ihre Beweisführungen häufig aus denselben Stellen der Heiligen Schrift abzuleiten versuchten und auch aus anderen, an denen von einem Schwert die Rede ist, die sie aber dann zu diesem Behufe ebenfalls, wenn auch in einem

vero ab ecclesia exercendus, iste sacerdotis, hic militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et non per manum vel iussum eius, quia in hoc non habet auctoritatem iubendi vel compellendi, sed solum innuendi, si voluerit imperator" (LECLERCQ, *Jean de Paris*, 232 f.).

[1] DOMINICUS JACOBATIUS, *De concilio tractatus*, Romae 1538, Lib. X, art. 8 no. 9-10; bei ROCCABERTI, *Bibliotheca maxima pontificia* X, 616 ff., wo aber nur die Bücher 3-10 abgedruckt sind. Über Jacobatius vergl. I. KLOTZNER, *Kardinal Dominikus Jacobazzi* (Analecta Gregoriana, 45). Rom 1948.

[2] ROCCABERTI, *Bibliotheca maxima* II, 171.

[3] *Repetitae dudum duorum capitum praelectiones.* Paris 1552, 114 u. 119.

[4] ALLEN IX, 2444.

[5] Namentlich in seinem 1528 verfaszten Kommentar zu *Lukas* (*In quatuor evangelia ad Graecorum codicum veritatem castigata ad sensum, quem vocant literalem, commentarii.* Paris 1542, Fol. 307^{r} ff.) und in den *Ientacula Novi Testamenti* aus dem Jahre 1524 (*Ientacula, id est 64 notabilium sententiarum novi Testamenti literalis expositio.* Duaci 1613, 14 ff.). Vergl. LECLER, in *Recherches de science religieuse* 22, 1932, 290.

anderen Sinne, allegorisch deuten muszten. Besonders Christi Wort an Petrus nach dessen Zusammenstosz mit Malchus: „Stecke dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, kommen durch das Schwert um" (*Matth.* XXVI, 52) und die Parallelstellen bei *Lukas* XXII, 51 und *Joh.* XVIII, 11 wurden dann oft herangeholt, um zu beweisen, dasz Christus Petrus die weltliche Gewalt vorenthalten hätte, wogegen die Anhänger der anderen Ansicht dann wiederum auf das Possessivum *dein Schwert* verwiesen, weil daraus ja folgen müsse, dasz dieses weltliche Schwert gerade Petrus zustände [1]. Timmermans bleibt somit durchaus auf der Linie einer alten Überlieferung, wenn er bei der Ablehnung der These der Dominikaner sich zweimal auf die von ihm in diesem Sinne allegorisch ausgedeuteten Stellen bei *Matth.* XXVI beruft.

In seiner weiteren Erklärung zu dem, was seiner Ansicht nach das der Kirche zustehende geistliche Schwert beinhalte, schwankt Timmermans nun zwischen zwei Deutungen hin und her. Zunächst versteht er darunter das Recht, die Exkommunikation zu verhängen. Das geistliche Schwert bezeichnet damit also die Jurisdiktionsgewalt der Kirche. Aber nach dem Einwurf des Priors will er es mehr als ihr *magisterium* gedeutet wissen. Das geistliche Schwert ist dann für ihn „der Dienst am Worte, das Schwert des Geistes". Für beide Auffassungen konnte Timmermans einen Beleg finden in den Worten des heiligen Paulus: „(Die Obrigkeit) trägt nicht umsonst das Schwert. Sie ist Gottes Dienerin und vollstreckt an dem die Strafe, der Böses tut" (*Röm.* XIII, 4), und: „Ergreift den Helm des Heiles und das Schwert des Geistes, das heiszt das Wort Gottes" (*Ephes.* VI, 17). Und sowohl die eine wie auch die andere Deutung hat in der christlichen Literatur schon längst, ehe die Auslegung des heiligen Bernhard sich hierin einen solchen einfluszreichen Platz eroberte, eine bestimmte Autorität erhalten und diese auch nach 1145 noch oft zu sichern gewuszt. Wie dabei die beiden Auffassungen gelegentlich ineinanderflossen, erhellt aus einem Wort Gregors des Groszen: „Phinees hat mit seinem Schwert Gottes Zorn beschwichtigt, und Petrus mit seinem Wort diejenigen, die ihn anzulügen wagten, niedergeschlagen und getötet" [2]. Karl der Grosze schon, für den der Sinn und Inhalt von *Wort Gottes* feststand, war sich dennoch über die Bedeutung der Stellen von *Luk.* XXII, 36 und *Matth.* XXVI, 52 nicht klar, so dasz er seinem Hoftheologen Alkuin die Frage vorlegte: „Wenn

[1] LECLER, in *Recherches de science religieuse* 21, 1931, 332 f.

[2] *In Ezechielem* I, hom. 7, n. 11; MIGNE, *Patrologia latina* 76, 846.

das Schwert das Wort Gottes ist, und wenn der Herr mit seinem Befehl, ein Schwert zu kaufen, das Wort Gottes gemeint hat, wieso kann man dann sagen, dasz diejenigen, die das Wort Gottes annehmen, durch das Wort Gottes umkommen sollen?" Und Alkuin gab eine Erklärung, in der die Bedeutung von *Wort Gottes* trotzdem gewahrt blieb [1]. Bei den Päpsten Nikolaus I. (858-867) und Gregor VII. (1073-1085) sind „das Wort des *anathema*", „das geistliche Schwert" und „das Schwert Petri" nur Synonymen für die Formel der Exkommunikation oder für die Drohung mit ihr [2]. Es scheint, dasz hauptsächlich einige Kommentatoren der Sentenzen des Petrus Lombardus zwar bei ihrer Auslegung von *Sent.* IV, d. 37 beide Schwerter der Kirche zuerkannten, in dem einen jedoch die Strafe der Exkommunikation und in dem anderen die Todesstrafe im Falle von Ehebruch erblicken zu müssen glaubten [3]. Einer von ihnen aber, Thomas von Aquin, sagt anderswo wiederum, dasz das geistliche Schwert, welches der Kirche zukomme, die Predigt sei [4].

Man sieht aus diesen wenigen Stellen, wie Timmermans für seine Deutung Hilfe in einer alten Überlieferung finden konnte, die seit Bernhard zwar an Einflusz viel eingebüszt hatte aber doch als Unterströmung stets spürbar gewesen war.

Auf den Einwand des Priors antwortete Timmermans: „Christus befiehlt gleichzeitig, ein Schwert zu kaufen, es aber nicht zu gebrauchen,

[1] *Monumenta Germaniae historica.* Epistolae IV, 205 ff. Vergl. LECLER, *a.a.O.*, 299 und 304.

[2] Nikolaus I. in *Epist.* 47, 49, 88, 123 und 146 (*Monumenta Germaniae historica.* Epistolae VI, 325, 333, 433, 641 und 694); vergl. LECLER, *a.a.O.*, 306.

Gregorius VII in *Registrum* V 5, VI 14, VI 26, VII 4, VIII 3 (*Monumenta Germaniae historica.* Epistolae selectae II, 354, 418, 439, 464, 520); vergl. LECLER, *a.a.O.*, 308.

[3] J. LECLERCQ (*Jean de Paris,* 49) zufolge so u.a. Thomas von Aquin, Hannibaldus de Hannibaldis O.P. (gest. 1275) und Petrus von Tarentaise O.P. (1225-1276).

[4] *Lectura super Johannem,* cap. 18 lectio II; *In Psalm. XLIX,* no. 3. LECLERCQ, *a.a.O.*, 50 glaubt sogar in dieser Deutung etwas typisch Dominikanisches erblicken zu dürfen und verweist dafür auf die ältesten Legenden des heiligen Dominikus, in denen wiederholt die Bemerkung auftaucht, dasz jener seinen Orden gestiftet habe, „um mit dem Schwert des Wortes die Ketzereien zu widerlegen, die das weltliche Schwert nicht überwinden könne". Man findet diese Interpretation tatsächlich u.a. bei Jean de Paris (gest. 1306) und Moneta von Cremona O.P. (gest. um 1250), sie konnte jedoch aber auch bei BERNHARD, *De consideratione,* Lib. II cap. 6, n. 13 (MIGNE, *Patrologia latina* 182, 749) schon belegt werden, und sie begegnet ebenfalls bei Gregor dem Groszen, Gregor VII. und Petrus Damiani. Vergl. LEVISON, *Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern,* 23.

um uns dadurch zu belehren, dasz wir uns nicht rächen sollen, selbst dann nicht, wenn wir es tun könnten". Es liegt in diesem Gedankengang zwar ein Streben nach einer mehr wörtlichen Ausdeutung der Heiligen Schrift, aber auch diese Ansicht findet ein Vorbild bei dem Kirchenvater Ambrosius: „Herr, warum befiehlst Du mir, ein Schwert zu kaufen, und verbietest mir danach, es zu gebrauchen? ... Vielleicht um mich zu belehren, dasz ich stets gefaszt sein musz, mich zu verteidigen, dasz es aber nicht notwendig ist, mich zu rächen" [1]. Es ist derselbe Gedankengang, der auch bei Erasmus auftaucht, wenn er am 1. Dezember 1523 dem französischen König seine Paraphrasen zu *Markus* widmet: „Warum befiehlt Christus dem heiligen Petrus, das Schwert nicht wegzutun (sondern nur, es in die Scheide zu stecken)? Um uns begreifen zu lassen, dasz wir uns selbst dann nicht auf Rachgier einstellen sollen, wenn sogar die Möglichkeit, Rache zu nehmen, gegeben ist" [2].

[1] *In Lucam* X, 51; MIGNE, *Patrologia latina* 15, 1817.

[2] ALLEN V, 1400. 108 ff. Erasmus hat sich mit den erwähnten Stellen wiederholt mehr oder weniger ausführlich befaszt, aber auch bei ihm findet man keine einheitliche und deutliche Interpretation. Im *Enchiridion* (1503) bezeichnet er es als einen Miszbrauch der Heiligen Schrift, wenn man die zwei Schwerter als zwei Formen der Gewalt auslege (*Ausgewählte Werke,* herausg. von H. HOLBORN, 158). In dem *Dialogus, Iulius Exclusus e coelis* (1513-1514) fragt Papst Julius den heiligen Petrus: „Weiszt du nicht, dasz dem Papste beide Schwerter zustehen?", worauf der Apostel erwidert: „Ich habe freilich, als ich dein Amt innehatte, kein anderes Schwert als das Schwert des Geistes gekannt, d.h. Gottes Wort". FERGUSON, *Erasmi Opuscula,* 79. Im *Laus Stultitiae* (1511) werden die Texte *Luk.* XXII, 36 und *Matth.* XXVI, 52 recht ausführlich erörtert. Erasmus spottet dort über einen Theologen, der die Ansicht verficht, man müsse hier von einem Schwert in wörtlichem Sinne sprechen, und er selbst deutet dieses Schwert als „das Schwert des Geistes, das bis ins innerste Gemüt dringt und mit einem einzigen Schlage alle Begierden so gründlich beschneidet, dasz nichts anderes mehr als nur Gottesfurcht zurückbleibt", (*Stultitiae Laus.* Recognovit J. B. KAN, cap. 64, S. 169). Einen anderen Gedankengang wiederum liefert die *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* (1519): „Christus bringt bisweilen seine Jünger eine Zeitlang mit den Rätseln seiner Allegorien auf ein falsches Geleise, damit sie es sich später besser einprägen möchten, was Er ihnen begreiflich machen will. So zum Beispiel: wenn er bei *Lukas* befiehlt, die Kleider zu verkaufen und sich ein Schwert zu beschaffen, und danach — als Ihm geantwortet wird, es seien zwei Schwerter zur Hand, — sagt: es ist genug. Er bringt hierdurch nämlich Petrus gelegentlich zu der Meinung, man müsse mit dem Schwerte dreinschlagen, obwohl Christus gerade meinte, dasz diese Neigung, sich mit Gewalt gegen Verfolgungen zu wehren, mit der Wurzel aus den Herzen seiner Jünger ausgerottet werden müsse" (*Ausgewählte Werke,* 263 f.). An einer anderen Stelle (*ebenda,* 180) vertritt er in dieser Schrift die Meinung, man dürfe, falls die Heilige Schrift etwas bringe, was den Worten Christi zu widerstreiten scheine, dennoch an der Bibel

Ein Punkt, der in der Materialsammlung von LECLER nicht zu Tage tritt und deshalb Timmermans' Ausführungen gewissermaszen eine persönliche Note verleiht, ist der Nachdruck, mit dem er seine Ansicht vertritt, dasz die Gewalt zu exkommunizieren, nicht dem Papst oder einem anderen einzelnen Bischof zukomme, sondern der Kirche insgesamt, und zwar unter Einschlusz der Laien. Die Kirche sei der Träger des geistlichen Schwertes, und ihr sei von Christus die Gewalt gegeben worden, nicht jedoch der Person Petri. Der Papst sei nur der erste Diener der Kirche. Er übe seine Gewalt nur im Auftrage der Kirche aus, von der er sie erhalten habe. Hier kommt wieder der ursprüngliche Konziliarismus und Gallikanismus zum Vorschein, dem wir auch schon bei den Ausführungen Aberings begegneten. Und genausowenig, wie wir bei jenem an einen unmittelbaren Einflusz und eine direkte Abhängigkeit von Luther zu denken berechtigt waren, haben wir hierzu bei seinem Geistesverwandten Timmermans Grund. Zwar findet man auch gelegentlich bei Luther die Ansicht, dasz die Kirche kein Recht habe, Ketzer zu töten, weil sie nicht über das doppelte Schwert verfüge [1]. Aber wie unterscheidet sich im übrigen der Geist, von dem Luthers Schriften aus derselben Zeit bei der Lehre von den beiden Schwertern erfüllt sind, von dem seines Zeitgenossen Timmermans! Um das Jahr 1518 gewinnt bei Luther der Gedanke an Bedeutung, dasz das Papsttum mit dem Antichrist identisch sei, von dem gerade eines der kennzeichnen-

keine Kritik üben, sondern müsse eher unterstellen, „dasz man das Gelesene nicht begreife, dasz ein übertragener Sinn (*tropus*) vorliege, oder dasz das Manuskript Mängel aufweise. So zwar... wenn man liest, Christus habe den Jüngern befohlen, die Kleider zu verkaufen und sich ein Schwert zu beschaffen, obwohl Er vorher gerade verboten hatte, dem Bösen Widerstand zu leisten". Hiermit verwandt ist eine Stelle seines *Dulce Bellum* (1515): „Es kann ganz und gar nicht meine Ansicht (über den Krieg) verändern, dasz manche die beiden Schwerter als die beiden Gewalten, die bürgerliche und die kirchliche, auffassen, die sie dann beide für die Nachfolger Petri fordern. Denn Christus führte gerade deswegen Petrus irre, auf dasz es später, als er den Befehl erhalten hatte, sein Schwert in die Scheide zu stecken, für niemand auch nur im geringsten zweifelhaft sein könnte, dasz der Krieg, der vordem erlaubt zu sein schien, fortan verboten sei" (LB VII, 454). Eine ganz andere Deutung gibt Erasmus schlieszlich in seiner *Paraphrasis in Lucam* (1523), wo er der Ansicht ist, die beiden Schwerter seien das Alte und das Neue Testament (LB II, 963). Aber auch diese Auffassung findet man bereits bei Ambrosius (*In Lucam* X, 51; MIGNE, *Patrologia latina* 15, 1817) und dem Pseudo-Hieronymus (= Fortunatus von Aquilea?) (*Expositio in Lucam;* MIGNE, *ebenda* 30, 576). Vergl. LECLER, in *Recherches de science religieuse* 21, 1931, 302.

[1] In seinen *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518). WA I, 624.

den Merkmale die Usurpation der beiden Schwerter sei [1]. Der Papst, so schreibt er 1520 in seinem *Von dem Bapstum zu Rome,* verfahre genau so wie der Antichrist, wenn er sich anmasze, Könige und Fürsten absetzen zu können [2]. Und schon 1521, in der Schrift, mit der er auf die *Apologia* des Ambrosius Catharinus antwortet, hat seine Lehre über die Identität von Papst und Antichrist ihre vollkommene und endgültige Form erhalten [3]. Liest man solche Schriften, die auf scharfe Weise dem Hasz Luft machen, den Luther gegen das Papsttum hegt, und die doch schon vor 1523 verfaszt sind, so fällt es schwer, darin auch nur die entfernteste Verwandtschaft mit den Ansichten Timmermans' zu entdecken, der dem Papst übrigens nicht das Recht abstreitet, in Fragen der Lehre sogar den Kaiser zum Gehorsam zu verpflichten.

Timmermans' letzte Bedenken richten sich gegen das erste *corrolarium* der dritten These. Zunächst: wenn darin behauptet werde, der Papst dürfe nichts vorschreiben, was gegen die Dekrete der ersten vier Konzilien verstosze, so vergäszen die Vertreter dieser Ansicht, dasz der Papst gerade als Bischof und Hirte über das geistliche Heil seiner Untertanen wachen müsse. Wenn er infolgedessen sehe, dasz diese veralteten Bestimmungen, die zudem menschlichen Ursprungs seien, seinen Untertanen nicht länger mehr zum Heile, sondern zum Verderben gereichten, dann sei es seine Pflicht, diese Vorschriften den veränderten Umständen anzupassen und sie notfalls abzuschaffen. Timmermans verweist dann auf einen ähnlichen Fall in seiner eigenen Umgebung. Sollte nämlich ein Pfarrer in Groningen auf Grund seiner Wahrnehmungen zu der Ansicht kommen, dasz die vielen kirchlichen Festtage, die zu halten seine Pfarrkinder kraft allgemein-kirchlicher Vorschriften verpflichtet seien, diesen in ihrem gottgefälligen Leben eher schädlich als von Nutzen wären, dann sei er berechtigt, derartige Festtage in seiner Pfarre abzuschaffen, auch wenn sie vom Römischen Papste selbst festgelegt seien. Wenn also schon ein Pfarrer in Groningen Änderungen an päpstlichen Bestimmungen vornehmen könne, um wieviel mehr könne dann ein Papst derart zu Werke gehen hinsichtlich von Bestimmungen seiner Vorgänger oder welcher Kirchenversammlung auch immer, wenn er näm-

[1] LECLER, in *Recherches de science religieuse* 22, 1932, 284. Siehe auch H. PREUSS, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik.* Leipzig 1906, 102 ff.

[2] WA VI, 308.

[3] WA VII, 722 ff.

lich sehe, dasz diese nicht länger zweckdienlich seien. Die Ansicht des heiligen Gregor über die Unantastbarkeit der Beschlüsse der ersten vier Konzilien meint Timmermans denn auch unter Berufung auf Augustin und Hieronymus abtun zu können.

Sahen wir bereits bei der Besprechung der verschiedenen Thesen, wie die Dominikaner hier als Verteidiger einer Meinung erscheinen, welche auch Luther in seinem *De potestate Papae* von 1518 vertrat, dann müssen wir jetzt damit rechnen, dasz wir den hier von Timmermans vertretenen Standpunkt bei Luthers Gegnern vorfinden werden. Wir stoszen denn auch auf seine Beweisgründe groszenteils u.a. in der Schrift *De primatu romani pontificis,* womit der Löwener Theologe Jacobus Latomus 1526 gegen mehrere lutherische Ansichten Stellung nahm [1], und wobei man noch zu berücksichtigen hat, dasz dieser Autor doch ebensowenig ein Freund der Humanisten wie auch der Protestanten genannt werden darf. Hatte Timmermans als Humanist die Unveränderlichkeit der erwähnten Dekrete hauptsächlich auf Grund ihres angeblich menschlichen Charakters, den er in seinen Ausführungen zweimal ausdrücklich betonte, bestritten, so kehrt Latomus vor allem den Theologen heraus, der in einer klaren Unterscheidung die richtige Lösung gibt: er macht nämlich einen Unterschied zwischen Bestimmungen dogmatischen Inhalts, die als weitere Auswirkungen der Wahrheiten des Evangeliums unveränderlich sind und überall, zu jeder Zeit und für alle Gültigkeit haben, und zwischen Maszregeln disziplinärer oder verwaltungsmäsziger Art, die je nach Zeit, Ort und anderen Umständen Änderungen unterliegen. Die letzteren sind, wie auch Timmermans feststellte, rein-menschliche Gesetze, und „menschliche Gesetze werden nur zum allgemeinen Nutzen erlasssen, mit dem sie nicht in Widerspruch geraten dürfen". Für den, der somit in den verschiedenen Ausführungen Timmermans' noch gelegentlich protestantische Tendenzen unterstellen möchte, sei hier auf die sich dann ergebende seltsame Situation hingewiesen, dasz in diesem Teil der Diskussion die Dominikaner zusammen mit Luther die eine Partei und Timmermans mit dem Luthergegner Latomus die andere zu bilden scheinen.

Timmermans' Bemerkungen über die kirchlichen Feiertage kann man

[1] Jac. Latomus, *De primatu romani pontificis.* Lovanii 1526. Eine neuere Ausgabe bringt BRN III, 111 ff., wo S. 162 die hier besprochene Stelle begegnet. Die Löwener Ausgabe hat die Jahreszahl 1525, es steht aber fest, dasz dort der Osterstil üblich war. Vergl. Étienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes,* 161 ff.

kaum eine gewisse Zeitgemäszheit absprechen. Es gab ihrer tatsächlich viel zu viele [1], und Philipp von Burgund scheint während seines Episkopates (1517-1524) bereits den Plan, sie zu verminderen, gehegt zu haben [2]. Sein Nachfolger Hendrik von Bayern schaffte 1524 auf Ansuchen der Stadtregierung von Hoorn mehrere Feiertage ab [3], und im folgenden Jahre wurde auf der Herbstsynode alles aufs neue geregelt, wobei jedoch mehr die Tendenz, für das gesamte Bistum Einheitlichkeit zu erreichen, vorherrschte, als dem Verlangen nach Einschränkung entgegenzukommen, so dasz dann doch wieder alles meist beim alten blieb [4].

Es ist aber eine andere Frage, ob Timmermans' Ausführungen, die hier uneingeschränkt das Recht der Beseitigung von Feiertagen dem Groninger Pfarrer zuerkennen, nicht nur als zeitgemäsz, sondern auch als mit den geltenden Bestimmungen und Gewohnheiten in Einklang befindlich angesehen werden können. Schon die beschränktere Befugnis, vom Begehen der Festtage zu dispensieren, lag bei den Dechanten, für welche die damit verbundenen Gebühren eine Einnahmequelle bildeten [5]. Andererseits aber erhält man doch aus Timmermans' Erörterungen den Eindruck, dasz er hier eine wirkliche Situation schildert. Es dürfte deshalb vielleicht in diesem Zusammenhang erwähnt werden, dasz er ausschlieszlich von dem Pfarrer in Groningen spricht und keineswegs die allgemein-üblichen Gebräuche in der Utrechter Diözese angibt. Und es steht fest, dasz gerade der Groninger Stadtpfarrer sich zahlreicher Befugnisse erfreute, welche seinen Amtsgenossen anderswo nicht zustanden [6]. Und schlieszlich könnte es sich auch noch so verhalten, dasz Timmermans mit dem Wort *abrogare* nur *dispensare* meint.

[1] R. R. Post, *Kerkelijke verhoudingen in Nederland vóór de Reformatie*, 389 ff.; B. Kruitwagen, *Laat-middeleeuwsche paleografica*, 176 ff.; P. W. J. van den Berg, *De viering van den Zondag en de feestdagen in Nederland vóór de Hervorming*. Amersfoort 1914.

[2] Ger. Geldenhauer, *Vita clarissimi principis Philippi a Burgundia*, in *Collectanea van G. Geldenhauer Noviomagus*, uitgeg. door J. Prinsen, 239.

[3] J. G. C. Joosting und S. Muller Hzn, *Bronnen voor de geschiedenis der kerkelijke rechtspraak in het bisdom Utrecht in de Middeleeuwen*. 7 Bde. (Werken der Vereeniging tot uitgaaf der bronnen van het oud-vaderlandsch recht, gevestigd te Utrecht, 2de r. nos. 8, 11, 14, 16, 17, 19, 21). 's Gravenhage 1907-1924, VII 212 ff.

[4] *Ebenda* V, 136 ff.

[5] Post, *Kerkelijke verhoudingen*, 391.

[6] P. A. Meilink, *De persona van Groningen en het Kerspel van St. Maarten*, in *Bijdragen voor vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde*, 5de r. 1, 1913, 333 ff.

Hinsichtlich der päpstlichen Gewalt, von Gelübden und Eiden zu dispensieren, hat Timmermans überhaupt keine Bedenken. Er macht nur die Einschränkung, dasz der Papst dabei nicht auf seinen eigenen Vorteil, sondern nur auf das Seelenheil der Antragsteller bedacht sein dürfe. Und dabei werden die Dominikaner ihm ohne weiteres haben folgen können.

Vielmehr kommt wiederum der zu Einreden reizende Humanist bei Timmermans' letzten Bemerkungen zum Vorschein. Er betont den menschlichen Charakter in den Vorschriften über das Stundengebet. Diese gelegentlich sehr langen Gebete seien gegen Christi Geist, der seine Jünger gelehrt habe, nicht wie die Heiden bei ihren Gebeten eine Sturzflut von Worten zu verwenden. Es ist dieselbe Stelle aus *Matth.* VI, 7, die auch Erasmus in seinem *Enchiridion* zum Beweise für eine ähnliche Ansicht anführte [1]. Und Timmermans fährt als echter Humanist fort: „Was musz ich tun, wenn ich mich mit wichtigeren Sachen befasse, z.B. wenn ich Fragen studiere, die für den Unterricht des einfachen Volkes von Nutzen sind? Und was musz ich tun, wenn ich Witwen und Waisen zu trösten habe, was doch der wahre Gottesdienst ist (*Jak.* I, 27)? Musz ich dann diese schöne Form der Frömmigkeit toten Gebetsformeln hintanstellen, die ein Mensch mir vorschreibt?" Und seine Folgerung geht dahin, dasz der Papst, wenn er in derartigen Bestimmungen nicht dispensieren könnte, auch nicht die Weltherrschaft zu besitzen imstande sei.

Hier erwidert der Prior, der Papst könne in solchen Fällen zwar *commutatio* anwenden, das heiszt das Brevierbeten durch drei „Vaterunser" ersetzen, nie aber gänzlich davon dispensieren. Timmermans sagt dann: „Ich vernehme da etwas vollkommen Neues. Herzlichen Dank! Was ich noch nicht wuszte, habe ich jetzt gelernt". Und wenn zum Schlusz der Lektor bei seiner Meinung verbleibt, dasz der Geistliche, der ein *beneficium* innehabe, deshalb auf immer zum Verrichten der Stundengebete verpflichtet sei, dann läszt Timmermans noch gelten, dasz bei solcher Annahme doch wenigstens die Ordensleute, die ja kein *beneficium* besitzen, von dieser Verpflichtung befreit seien. Der Prior will dann auch ihre Verpflichtung noch näher belegen, worauf Timmermans diesen Teil der Diskussion mit den Worten schlieszt: „So betet dann nur im Namen des Herrn!"

Timmermans' Bemerkung: „Was ich noch nicht wuszte, habe ich jetzt

[1] *Ausgewählte Werke,* 30.

gelernt, *quod nescivi didici*" wird man vorderhand doch wohl nicht als Spott deuten dürfen. Es scheint eine in der Disputation übliche Redewendung zu sein, deren sich hier auch andere Redner gelegentlich bedienen [1]. Und nach all dem, was wir früher bereits über die damals vielfach verbreitete Ansicht, der Papst könne vom Brevierbeten keineswegs dispensieren, gehört haben, darf uns jetzt Timmermans' Staunen über das angeblich Unerhörte in der Meinung der Dominikaner doch nicht irreführen und dazu verleiten, diese für so originell und neu zu halten, wie er es uns hier glauben machen will. Auch hier wiederum treten in den Behauptungen der Dominikaner schlieszlich nur Ansichten der Theologie des 16. Jahrhunderts zutage, die auf einen Zeitgenossen den Eindruck vollkommenen Ernstes gemacht haben müssen.

4. DIE EINWÄNDE DES GERARD PISTORIS

Musz man in Hermann Abering und besonders in Timmermans fortschrittliche Geister erblicken, bei denen sich wiederholt humanistische Gedanken offenbaren, so findet sich bei Pistoris jedoch von alledem nichts. Er ist der bei weitem „schulgerechteste" Widerpart, der mit Inhalt und Form seiner Einwände noch ganz in den Rahmen mittelalterlicher Schuldisputationen hineinpaszt und das Wehen der neueren Zeit offenbar noch nicht verspürt hat. Er bedient sich bei seinem ersten Einwand einer Terminologie, welche die Spottlust jedes echten und rechten Humanisten herauszufordern geeignet wäre, und Aristoteles ist für ihn noch ein Autor und Denker von Autorität, auf den er sich wiederholt beruft. Ganz diesem Geiste gemäsz beginnt er denn auch mit dem Angriff auf zwei Punkte aus dem *impertinens physicale*.

Gegen die Dominikaner, die darin die Ansicht vertraten, dasz man aus bloszen Vernunftgründen für die Welt keine Schöpfung in der Zeit annehmen könne, ist er vom Gegenteil überzeugt. Die drei Beweisgründe, die Pistoris in engstem Anschlusz an Aristoteles verwendet, kann man leicht bei zahlreichen mittelalterlichen Autoren wiederfinden, die sich mit dem Problem der Ewigkeit der Welt auseinandergesetzt haben, und um den überkommenen Charakter seiner Einwände aufzuzeigen, könnte man u.a. auf Thomas von Aquin verweisen. Denn nicht nur, dasz wir die Beweisgründe von Pistoris bereits grösztenteils als Einwände vorfinden, die Thomas sich selbst macht, wenn er in seiner *Summa theolo-*

[1] So z.B. Nikolaus Lesdorp: „Gratiam habeo, quod nescivi, te docente didici. Quod scivi, te dicente non perdidi", BRN VI, 571. Und der Prior: „Gratiam habeo ... discimus inter haec quae nescivimus, docebimus quae didicimus", BRN VI, 575.

gica, I. q. 46, a. 2 über die Schöpfung in der Zeit spricht [1], sondern auch der Autoritätsbeweis, den Pistoris im weiteren Verlauf bringt, kommt da fast wortwörtlich vor. Thomas bemerkt u.a.:

> Nec rationes quas ... Aristoteles inducit, sunt demonstrative simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ... tertio, quia (Aristoteles) expresse dicit, quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus (*Summa theologica,* I q. 46, a. 1 corp.).

Pistoris behauptet:

> In primo topicorum vero (Aristoteles) manifeste dicit, quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus. Ergo vacillanter et non demonstrative loquutus fuisse videtur mundum fuisse lege naturae ingenitum et incorruptibilem.

In dieser Frage pflichtet Pistoris denn auch Augustinus bei, der in seinem *De Civitate Dei* der Meinung sei, dasz Aristoteles und andere Philosophen über diese Fragen nicht Wahrheiten vertreten hätten, die ihnen einleuchteten, sondern die sie gerne hätten wahrhaben mögen.

Auch ein anderer Punkt aus dem *impertinens physicale,* die Frage nämlich, ob Raum ohne Körper bestehen könne, beschäftigt ihn noch vorübergehend, und auch hierbei verwendet er wieder eine Beweisführung und eine Terminologie, die sich vollkommen mittelalterlichem Denken darüber anschlieszen.

Dann macht Pistoris einige Einwände gegen das allgemeine Thema, aber sie sind nicht gegen den Teil gerichtet, in dem von Christi Königtum die Rede ist, sondern gegen die Art, in der die Dominikaner Ihm das Priestertum zubilligen wollen. Aus dem Brief an die Hebräer, der Christus einen Priester nach der Ordnung des Melchisedech nenne, erhelle ihm zufolge, dasz Christus von Ewigkeit her und nicht erst seit seiner Geburt Priester gewesen sei. Christus habe sein Priestertum auch nicht durch sein Leiden verdient, denn dadurch habe Er nur für uns aber nicht für sich selbst verdient. Und wenn Er nur seiner Menschheit nach und erst seit seiner Geburt Priester gewesen sei, wer habe Ihn dann als Priester bestellt und gesalbt? Nicht das Gesetz, das nur Glieder aus

[1] Vergl. Pistoris' ersten Einwand mit *Summa theologica,* I q. 46 a. 2 *primum,* den zweiten mit *quintum* und den dritten mit *septimum.*

dem Geschlechte Levis zum Priester bestimmt habe, während doch Christus aus dem Stamme Judas sei. Man dürfe auch nicht behaupten, dasz Christus erst durch seinen Tod verdient habe, Priester zu werden, sondern *als* Priester habe Er in seinem Tod und durch ihn das Opfer dargebracht. Und wenn Gott uns von Ewigkeit her in Christus vorbestimmt habe, selig zu werden, dann müsse Er auch von Ewigkeit her Christus als Priester anerkannt haben, durch dessen Opfer gerade wir, die Vorbestimmten, selig werden sollen. Angenommen gar, dasz Christus nicht von Ewigkeit her Priester sei, so könne man noch nicht behaupten, Er sei es seit seiner Geburt, wohl jedoch seit seinem Leiden. Denn *„wir scholastici"* bezeichneten einen als Priester, weil er Opfer darbringe, und Christus habe sein Opfer beim letzten Abendmahl dargebracht — damals nämlich auf mystische Weise — und später durch seinen Kreuzestod.

Bei der Lektüre solcher Betrachtungen wird man nur einem früheren Urteil beipflichten können: „Alles irgendwie Schulmeinungen, die über das Verhältnis dieses Mannes zu den Ideen der Reformation nichts besagen" [1].

5. DIE AUSFÜHRUNGEN NIKOLAUS LESDORPS

Während die Diskussion zwischen Pistoris und den Dominikanern eigentlich noch nicht ganz beendigt ist, ergreift schon der Rektor der Lateinschule Nikolaus Lesdorp das Wort. Er bleibt denn auch noch einige Augenblicke bei demselben Thema, aus der Sprache aber, der er sich bedient, spricht doch schon unmittelbar ein anderer Geist. Sein

> *Lubens audio, daboque silentes auditus,* modo magister noster autoritatibus gravissimis obtundat Lesdorpium

verrät nämlich sofort den Mann, der eine gepflegte Sprache zu Gehör bringen will, m.a.W. den Humanisten [2]. Der letztere tritt noch mehr in Erscheinung, wenn Lesdorp hinsichtlich der von Pistoris und von ihm selbst vorgebrachten Einwände bemerkt, dasz diese doch eigentlich von Fragen handelten, auf die eine Antwort zu wissen oder auch nicht zu wissen, völlig gleichgültig sei, und dann gleich zu einem anderen Thema

[1] POST, *Godsdienstgesprek,* 122.

[2] Der Herausgeber des Groninger Druckes des Jahres 1614 hat aus Gründen, die wir in *Anhang* I dartun werden, gemeint, dasz auch die Einwände gegen Christi Priestertum, welche Pistoris vorbringt, bereits von Lesdorp gemacht worden seien. Aber gerade der sprachliche Unterschied, der bei diesem letzteren schon sofort aufstöszt, scheint uns ein Hinweis, dasz die Zwoller und Baseler Ausgaben hier recht haben.

übergeht. Nach dieser Bemerkung sollte man eigentlich erwarten, dasz Lesdorp jetzt ein Thema aufgreift, das in seinen Augen einen solchen Tadel nicht verdient. Und wenn er dann sofort hinterher die Frage der ersten These über Christi Königtum ins Treffen bringt, dann liefert er uns damit einen unerwarteten und unverdächtigen Beweis, dasz sogar in den Augen eines Humanisten wie Lesdorp die Frage des Königtums Christi offenbar eine gewisse Bedeutung hatte und sein Interesse zu erwecken vermochte.

Lesdorp will Christi Königtum ausschlieszlich seiner Gottheit zurechnen. Und die Texte, mit denen er seine Ansicht unterbaut, findet man mühelos bei anderen Autoren, die bereits vor ihm die Frage verneinend beantwortet haben. Einer dieser Beweisgründe ist *Joh.* XVIII, 36: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt, *de hoc mundo*", und der Prior versucht, die hierin liegende Schwierigkeit durch eine Unterscheidung zu widerlegen: „Christi Reich war zwar nicht *von* dieser Welt, aber es war *in* dieser Welt". Lesdorps Antwort hierauf klingt ein wenig spöttisch, obwohl man vermutlich mit der Möglichkeit rechnen musz, dasz in seinen Worten auch sonst übliche Formulierungen der Schuldisputation enthalten sind [1]:

> Gratiam habeo. Quod nescivi te docente didici, quod scivi te dicente non perdidi. Dextre nodum amovit theologus. Lubet et aliud investigare, quando in omnem nodum discutiendum Magister noster tam sit facilis.

Mit diesen Worten geht er zum ersten *corrolarium* der ersten These über. Er gesteht jetzt, dasz Christus ein königliches und priesterliches *imperium* zukomme. Hat die Unterscheidung des Priors ihn also doch überzeugt, so dasz man seinen gerade zitierten Worten nur Ernst zugrunde legen darf? Er leugnet aber, dasz die königliche Würde Christi auf den Papst übergegangen sei. Wenn die Dominikaner auf Grund von Christi Königtum dem Papste ein *imperium* zuerkennen wollten, so versuchten sie, mit einer einwandfreien These ein falsche Schluszfolgerung zu beweisen. Hier huldigt Lesdorp also offenbar einer Ansicht, die später, wie wir bereits im 5. Kapitel sahen, in der Theologie zu einer allgemeinen Überzeugung wird: Christi Königtum ist als Beweismittel für die unmittelbare zeitliche Gewalt des Papstes nicht verwendbar.

Ganz anders verhält es sich mit seinem zweiten Einwand gegen dieses *corrolarium*. Warum, so fragt Lesdorp weiterhin, sollte diese Gewalt

[1] Vergl. das oben, S. 169 Gesagte.

mehr auf den Bischof von Rom als auf den von Alexandria oder Antiochia übergegangen sein? „Wenn Christi königliches *imperium* demjenigen, der Christi Statthalter ist, zukommt, dann kommt es in gleicher Weise und in gleichem Masze (*ex aequo*) allen Bischöfen zu, weil sie ja alle in gleicher Weise Christi Statthalter sind". Keinem von ihnen habe Christus ausschlieszlich sein Königtum verliehen. Auch Lesdorp leugnet infolgedessen Petri Primat, und genausowie Abering und auch Timmermans meint er, dasz Christus seine Macht allen Aposteln und ihren Nachfolgern *ex aequo* übertragen habe. In den Ausführungen, mit denen er diese Ansicht näher zu beweisen versucht, tauchen dann auch, neben gelegentlichen humanistischen Äuszerungen, wiederholt Bemerkungen auf, die auch ihn zu einem Anhänger konziliärer und antikurialistischer Ideen des Spätmittelalters stempeln.

Er verweist darauf, dasz Christus seine Apostel zu Dienern, nicht aber zu Monarchen, Satrapen, Fürsten oder „Rabbis, will sagen *magistri nostri*" gemacht habe. Alle Christen zusammen bildeten einen Leib, und davon sei Christus das Haupt, nicht der Papst, der genausowie jeder andere ein Glied dieses Leibes sei. Zahlreiche Schrifttexte müssen dies alles beweisen, und einer unter ihnen veranlaszt noch einen näheren Gedankenaustausch mit dem Prior Laurentius, wobei Lesdorp gegen diesen Reuchlin in Schutz nimmt. Christus habe nämlich nicht gewollt, dasz seine Apostel Rabbis sein sollten: „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister (*Matth.* XXIII, 8)". Laurentius dagegen ist der Ansicht, dasz dieser Name jedem mit Recht zustehe, der ein Lehrer der unwissenden Masse sei, aber Lesdorp weist darauf hin, dasz das Wort *rabbi* nach Reuchlin nicht jeden Lehrer schlechthin meine, sondern nur die „eximii magistri nostri" [1]. Der Prior macht dagegen geltend, dasz es Reuchlins Art sei, mit den Verteidigern

[1] Nach der Pariser Ausgabe hat Lesdorp das bei Reuchlin in seinen *cabulis* gelesen, was aber in den beiden anderen Drucken zu *vocabulis* geworden ist. Gemeint ist wohl Reuchlins *Vocabularius Breviloquus,* ein lateinisches Wörterbuch, 1478 erstmalig bei Amorbach in Basel erschienen und bis zum Jahre 1504 noch einundzwanzigmal neu aufgelegt. Vergl. Jos. Benzing, *Bibliographie der Schriften Johannes Reuchlins im 15. und 16. Jahrhundert* (Bibliotheca bibliographica, 18). Bad Bocklet usw. 1955, 1 ff.

Von dem Worte *rabbi* wird dort gesagt: „*Rabbi* acuitur in fine et interpretatur *magister* sive *docens me,* aut *magister meus*". Es ist wohl anzunehmen, dasz ein Schulmann wie Lesdorp dieses gegen Ende des Mittelalters so häufig gebrauchte Werk gekannt hat. Viele Humanisten lehnten den *Vocabularius* übrigens durchaus ab. So Murmellius (Reichling, *Johannes Murmellius,* 110 f.) und Erasmus (A. Hyma, *The youth of Erasmus.* Ann Arbor 1930, 266).

der theologischen Wissenschaften Spott zu treiben. Wenn er die Rabbis verspotte, dann verspotte er Christus, der auch Rabbi war. Lesdorp meint jedoch, er habe bei Reuchlin nie etwas von Spott gemerkt. Für ihn sei dieser Humanist ein Mensch, der mit einem apostolischen Herzen die *bonae litterae* gefördert habe, und dem mancher, der sich mit dem Studium der Theologie befasse, viel zu danken habe. Lesdorp selbst verdanke ihm, dasz er jetzt das Wort *rabbi* verstehe und begreife, dasz unsere heutigen *magistri nostri* vormals *rabbi* hieszen, und dasz Christus nicht gewollt habe, dasz seine Apostel jenen ähnlich gewesen seien [1].

Aus der Menge von Texten, die Lesdorp heranzieht, folgert er, dasz das Pontifikat kein Reich oder keine Herrschaft, sondern eine Dienstbarkeit bedeute, ein *ministerium,* und zwar ein *ministerium,* das Christus gleicherweise (*ex aequo*) allen Aposteln übertragen habe. Dieselbe Sorge, die Petrus den Römern gegenüber hatte, schuldete Jakobus den Einwohnern von Jerusalem. Auch das Wort *episcopus* weise in diese Richtung: es bezeichne keine Herrschaft, sondern eine Dienstbarkeit und Sorge des einen für alle [2].

Wenn man nun unterstellen möchte, dasz der Bischof von Rom die allgemeine Sorge für die ganze Welt habe und deshalb die Weltherrschaft verdiene, so wolle Lesdorp diese Herrschaft eher für Paulus als für Petrus beanspruchen, der ja „die Sorge um alle Gemeinden" (2 *Kor.* XI, 28) gehabt, und „mehr als alle anderen gearbeitet habe" (1 *Kor.* XV, 10).

Der Pontifex sei kein *imperator,* sondern ein Hirte und Diener. *Imperator* hätten die Römer einen Heerführer genannt. Wie könne man dann Christus einen *imperator* nennen, der sich gegen alle Waffengewalt gewandt habe, und dessen ganzes Leben nur Frieden bezeugt habe? Und wenn Christus das nicht gewesen sei, dann komme dieser Titel genau so wenig seinem Stellvertreter, dem Papste von Rom, zu.

[1] Auch dies ist ein Thema, dasz in dem humanistischen Schrifttum ständig auftaucht. Vergl. Erasmus in einem Brief vom 27. Januar 1501: „Nemo doctus videri potest nisi Magister Noster appelletur, *etiam vetante Christo,* theologorum Principe", ALLEN I, 145. 112 ff. In dem *Enchiridion* heiszt es: „Quo magis admiror, nec pudere Theologos non minus indocte quam ambitiose Magistros vulgo Nostros appellitari cum utrumque *Christus interdixerit* suis, ne vel Dominos vel Magistros vocari se sinerent: unum enim esse tum Magistrum, tum Dominum, qui et caput omnium nostrum, Christus Jesus", (*Ausgewählte Werke,* 107).

[2] „Et ipsum episcopi vocabulum palam non indicet principatum sed ministerium, sed sollicitudinem", BRN VI, 573. Vergl. hiermit wiederum Erasmus' *Laus Stultitiae,* cap. 57 über die Bischöfe: „Neque vel nominis sui recordantur, quid sonet episcopi vocabulum, nempe laborem, curam, sollicitudinem".

Dieser neuen Leugnung von Christi Königtum setzen die Dominikaner nun ein Beweismittel entgegen, das sie selbst dafür noch nicht angewandt haben, das aber in dem theologischen Schrifttum, welches sich mit dem Königtum Christi befaszt, regelmäszig auftaucht. Die imperialen Befugnisse Christi hätten sich auch erwiesen, als Er die Kaufleute aus dem Tempel austrieb (*Matth.* XXI, 12 ff., *Mark.* XI, 15 ff., *Luk.* XIX, 45 ff., *Joh.* II, 13 ff.) [1], aber Lesdorp zufolge, der dieses Beweismittel mit einem Witz abtut, sei Christus bei dieser Gelegenheit mehr wie ein Schulmeister denn wie ein *imperator* aufgetreten, so dasz er, Lesdorp, in dieser Stelle der Heiligen Schrift eine Bestätigung für das Verwenden des Bakels finde. Es sei denn auch typisch, dasz Christus im Tempel nicht wie ein *imperator* das Schwert, sondern die Geiszel verwendet habe. Mit vollem Recht müsse man hier deshalb Lesdorp selbst, „der seine Schutzbefohlenen mit der Rute zur besseren Einsicht bringe", als einen *vicarius* Christi ansehen.

Dieser Ansicht gegenüber hält der Prior an dem Standpunkt fest, dasz Petri Primat in dem Evangelium begründet sei, dasz diese Würde keinem anderen Apostel als nur Petrus zukomme, dem ersten nach apostolischem Range, *apostolici ordinis primati.* Lesdorp ist aber nicht überzeugt, so dasz sein letztes Wort lautet: „Auch diese Art von Herrschaft leugne ich; denn Christus bestellte seine Apostel zu Dienern und nicht zu Satrapen".

Dasz Lesdorp, indem er die erste These ablehnte, sich jetzt auch nicht mit der zweiten identifiziert, welche groszenteils nur ihre Weiterführung darstellt, spricht für sich. Er verwirft die Auffassung, dasz Petrus oder seine Nachfolger in zeitlichen Dingen Verwaltungsvollmacht besäszen, weil Christus selbst weder ein solches *imperium,* noch eine solche Verwaltungsvollmacht (*administratio*) gehabt hätte. Lesdorp will nicht einsehen, wie das *imperium* des Octavianus oder eines späteren Kaisers Gegenstand theologischer Betrachtungen sein könne. Der Kaiser sei nicht Christi Statthalter, „non gerit Christi vices", denn dieser habe niemals gelehrt, Krieg zu führen. Der Kaiser sei nur Christi Diener.

In seinen letzten Bemerkungen bringt Lesdorp einige Argumente *ad hominem* ins Treffen gegen die Auffassung der Dominikaner, dasz der

[1] Schon Jean de Paris wendet sich aus Gründen, die u.a. aus Rechtsquellen und Äuszerungen der Väter entlehnt sind, ausführlich gegen die Beweiskraft dieses Argumentes, LECLERCQ, *Jean de Paris,* 193. Für andere Gegner war die Austreibung aus dem Tempel eher ein Beweis für die priesterliche Gewalt Christi. Vergl. RIVIÈRE, *Le problème de l'église et de l'état,* 169.

Papst keine gegen die Beschlüsse der ersten vier Konzilien verstoszenden Bestimmungen treffen könne. Wie könne ein Papst für sich die Weltherrschaft beanspruchen, während doch das Konzil von Nicäa ihm nur die Sorge für die suburbikarischen Bistümer übertragen habe? Welche Autorität besitze die Bestimmung des späteren Konzils von Chalcedon, das dem Bischof von Rom, entgegen den Beschlüssen von Nicäa, den Primat über die gesamte Kirche verliehen habe? Und mit welchem Recht habe sich später Papst Gregorius wieder von diesem letzten Konzil distanziert, indem er in seinem Brief an den Bischof von Alexandria ausdrücklich dem Titel eines allgemeinen Bischofs entsagt habe? Auch die Praxis der Kirche des 16. Jahrhunderts weiche in mehreren Punkten von den Bestimmungen des Konzils von Nicäa ab: Frauen hielten sich in den Wohnungen von Geistlichen auf, auch wenn sie nicht ihre Mutter oder Schwester seien; Priester, die ein notorisch unlauteres Leben führten, verrichteten den Dienst am Altar; Bischöfe wechselten aus einem kleinen Bistum in ein gröszeres hinüber.

Die Erwiderungen der Dominikaner gegen diese Ausführungen Lesdorps sind von dem Berichterstatter nicht weiter aufgezeichnet worden. Hat er damit andeuten wollen, dasz sie diesem Opponenten die Antwort schuldig blieben, oder aber hat er sie einfach weggelassen, weil sie für seine Absichten nicht so wichtig seien? Das letztere erscheint wiederum glaubwürdig. Er wollte ja den Beweis erbringen, wie sehr in Groningen die *bonae litterae* in Blüte ständen. Und diese Blüte wird aus der Antwort der Dominikaner wenig offenkundig geworden sein. Der Bericht endigt denn auch mit der Erwähnung des Dankwortes des Priors, der schlieszlich seine Gäste nötigt, mit ihm zu Tische zu gehen.

ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSZWORT

Für die Würdigung, die der Bericht des sog. Groninger Religionsgespräches bald bei der Nachwelt finden sollte, ist es nicht ohne Bedeutung gewesen, dasz er bereits sehr frühzeitig, nachdem er 1523 in Zwolle als eine selbständige Schrift von nur wenigen Seiten erschienen war, in Basel neu gedruckt wurde, diesmal aber in einem einzigen stattlichen Band zusammen mit anderen Werken, deren reformatorischer Charakter für jedermann deutlich zutage trat. Ein einfluszreicher Bibliograph wie Konrad Gesner konnte infolgedessen einige Jahrzehnte später den Bericht ohne nähere Kenntnis seines Inhaltes für ein lutherisches Werk ansehen und ihm zusammen mit den erwähnten anderen Schriften in seinem Katalog einen Platz zwischen sonstigen von ihm zusammengebrachten Werken einräumen. Über Gesner und auf seine Autorität hin ist dann die *Disputatio Groningensis* 1564 zu Unrecht auf den Index der verbotenen Bücher geraten, wozu auch der unglückliche Klang des Wortes *disputatio,* das 1564 für gewöhnlich einen anderen Sinn als in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts wiedergab, das Seinige beigetragen hat.

Als der Baseler Druck durch die Stelle, die er dem Bericht gegeben hatte, nun einmal den Eindruck erweckt hatte, dasz das Werk einen reformatorischen Charakter besitze, ist er in der protestantischen Geschichtsschreibung vielfach als eine Quelle für unsere Kenntnis über die Anfänge des Protestantismus in Groningen gehalten worden. Nicht nur der Verfasser, sondern auch der münsterische Kanoniker, dem er seine Schrift widmete, und hauptsächlich die Personen, die er in seinem Bericht erwähnte, sind daher wiederholt mit Luther und seiner Lehre in Beziehung gebracht worden.

Unterzieht man nun aber das vorliegende Quellenmaterial über diese verschiedenen Personen einer näheren Prüfung, so ergeben sich für das Bestehen solcher Beziehungen keine überzeugenden Gründe.

Petrus Aquensis, dem der Bericht gewidmet wurde, musz nämlich als ein Vertreter des älteren, glaubenstreuen Humanismus in Münster gelten, wo der Kreis um Rudolf von Langen den Humanismus förderte, ohne dabei mit der kirchlichen Lehre in Widerspruch zu geraten.

Der sonst unbekannte Verfasser des Berichtes legt in seiner Widmungsvorrede so deutlich Nachdruck auf humanistisches Gedankengut, dasz

man ihn unbedingt als einen Humanisten ansehen musz, wobei nur der besonnene Ton auffällt, dessen er sich hinsichtlich der Scholastik und ihrer Vertreter, der Dominikaner, bedient. Es ist ihm nur um die Förderung der *bonae litterae* zu tun, und er will hervorheben, dasz es 1523 in Groningen Leute gebe, denen offenkundig die *bonae litterae* ans Herz gewachsen seien. An diese seine Absicht wird man sich erinnern müssen, wenn man seinen eigentlichen Bericht näher untersucht. Die Frage, wer dieser Verfasser gewesen ist, kann nur teilweise beantwortet werden. Der erste Druck des Berichtes erschien bei Simon Corver, und der fortschrittliche Geist, der in diesen Jahren den Erzeugnissen von Corvers Presse hauptsächlich seinen Stempel aufgedrückt hat, ist Gerard Listrius gewesen, der in der Tat mit einigen bekannten Groningern, wie z.B. Willem Frederiks und dem Rektor der dortigen Fraterherren, Goswinus van Halen, enge Beziehungen unterhielt. Es liegen denn auch Gründe vor, die an van Halen denken lassen, wenn die Frage nach dem Verfasser gestellt wird. Aber auch hier fällt es wiederum auf, dasz, obschon in Zwolle wie auch in Groningen, wo 1523 der Gegner des Erasmus Laurentius Laurentii Prior der Dominikaner war, zwischen Humanisten und Dominikanern gewisse Spannungen bestanden, trotzdem in der Widmungsvorrede und in dem Bericht selbst davon so wenig zutage tritt.

Diejenigen, die die vier nicht-dominikanischen Gesprächspartner zur Teilnahme veranlaszt hätten, sind die beiden Groninger Stadtpfarrer Willem Frederiks und Everard Jarghes. Das wenige aber, das wir von all diesen Personen wissen, läszt keineswegs auf protestantische Sympathien schlieszen. Und dieser Umstand, zusammen mit mehreren anderen Bedenken, läszt vermuten, dasz die Groninger Begegnung statt eines Religionsgespräches weit eher eine akademische Schuldisputation, so wie der Verfasser der Widmungsvorrede sie übrigens selbst bezeichnet, denn ein Religionsgespräch gewesen sei.

Durch das, was in den mittelalterlichen Dominikanerklöstern üblich war, kann nämlich nachgewiesen werden, dasz eine solche mehr oder weniger feierliche Disputation, und zwar gerade an einem Tage unmittelbar nach dem dritten Sonntag in der Fastenzeit, durchaus nicht ungewöhnlich war. Sie bildete den vorläufigen Abschlusz für einige Monate Unterrichtstätigkeit, so wie diese in jedem Dominikanerkloster vor sich ging.

Man darf dann auch unterstellen, dasz der Autor der Wahrheit keine Gewalt antut, wenn er die Groninger Dominikaner eine solche Disputation am 12. März 1523 veranstalten läszt, aber seine in der Widmungs-

vorrede ausgesprochenen Absichten machen seinen Bericht zu einer Tendenzschrift, und lassen hinsichtlich der Frage, was bei dieser Disputation alles zur Sprache gekommen sei, keine weiteren Schluszfolgerungen zu.

Die Groninger Dominikaner, von denen man doch annehmen darf, dasz sie über das Geschehen um Luther bereits auf dem laufenden waren, haben bei dieser Begegnung zwischen Scholastik und Humanismus als allgemeines Thema eine Frage zur Diskussion gestellt, die eine Seite von Christi Königtum betraf. Eine nähere Prüfung der Entwicklung dieses Problems zeigt aber, dasz das eine Schulfrage war, worüber damals zwar noch kein endgültiges Urteil gefällt war, die aber sonst durchaus nicht zur theologischen Problematik des Jahres 1523, also eines Zeitpunktes ungefähr fünf Jahre nach Luthers erstem Auftreten, gehörte, und ebensowenig auf das Bezug nahm, was unter Humanisten im Schwange war.

Ähnliches gilt für die verschiedenen Thesen, die sie um dieses Hauptthema gruppiert haben. Diese erweisen sich hauptsächlich als Probleme, über die in der zeitgenössischen Theologie gelegentlich einzelne Meinungsverschiedenheiten bestanden, und nur hin und wieder wird darin auf das damalige Geistesleben oder auf die konkrete Problematik des spätmittelalterlichen Menschen näher eingegangen.

Dieses „Abstandnehmen" von fast jeder Aktualität, wie es sowohl in der allgemeinen Frage wie auch in den weiteren Thesen zum Ausdruck kommt, wird am besten mit der Annahme, dasz hier eine Schuldisputation vorliegt, erklärt, wobei jedoch die Frage gestellt werden kann, inwieweit diese Haltung auf seiten der Groninger Dominikaner einen Mangel an Wirklichkeitssinn aufweise. Fest steht jedoch, dasz man, wenn hier schon von einem Mangel gesprochen werden musz, diesen auf Rechnung fast der gesamten spätmittelalterlichen Theologie setzen musz, die ja in mancher Hinsicht einen ähnlichen Bruch mit dem wirklichen Leben darstellt.

Eine eingehendere Untersuchung des Inhaltes des eigentlichen Gespräches musz zunächst auf das „Spielelement" eingehen, das solchen Schuldisputationen zweifellos anhaftet, und das uns wiederholt davon zurückhält, eine Behauptung als wirkliche, innere Überzeugung des jeweiligen Redners anzusehen. So kommt es denn auch manchmal vor, dasz ein solcher Redner eben etwas leugnete, was er im nächsten Augenblick wieder als Wahrheit und als Ausgangspunkt weiterer Ausführungen verwendet.

Auszerdem ist es nicht immer klar, wo eigentlich genau ein Opponent

das Wort führt und wo der Verfasser des Berichtes selbst, der ja in seiner Widmungsvorrede schon darauf verweist, dasz er seinem Berichte einiges hinzugefügt habe, was auch die Sprecher hätten erwähnen können. Hinsichtlich des tendenziösen Charakters seiner Schrift, die nur eine bestimmte Seite des Gesprächsinhaltes darstellen wollte, kann weiter die Frage auftauchen, ob sich der Verfasser nicht auszer Hinzufügungen gelegentlich auch Zusammenfassungen und Auslassungen habe zuschulden kommen lassen. Was die Vertreter der Scholastik, also die Dominikaner, zu diesem Gespräche beitrugen, wird im Gegensatz zu dem, was die andere Partei darlegte, wenig Beweiskraft dafür gehabt haben können, dasz sich in Groningen Förderer der *bonae litterae* befänden, und der Verfasser läszt denn auch die Dominikaner so wenig zu Wort kommen, dasz man darin früher sogar einen Versuch hat erblicken wollen, diese lächerlich zu machen.

In dem, was die Vertreter des Groninger Humanismus gegen die Thesen der Dominikaner anführen, liegt offensichtlich viel humanistisches Gedankengut, und namentlich die Lektüre des Erasmus hat offenbar ihre Gedanken wiederholt befruchtet. Man musz zwar zugeben, dasz sie besonders bei der Begriffsbestimmung der päpstlichen Gewalt öfters Meinungen äuszern, denen auch Luther huldigte, aber man kann solche Ansichten doch kaum als ein charakteristisches Kennzeichen für diesen ansehen, weil es dabei immer um Auffassungen geht, die Luther mit anderen Zeitgenossen gemein hatte, und die von den Verteidigern der damals noch weitverbreiteten Konzilstheorie herrührten.

Andererseits kann man dem Leser des Berichtes ein Verwundern darüber nicht bestreiten, dasz diese Humanisten trotz ihres Humanismus doch wiederholt mehr scholastische Auffassungen zum Ausdruck bringen, als man nach dem Vorhergehenden vermuten sollte. Timmermans' Ausführungen über die „Zwei-Schwertertheorie" bringen nur Argumente und Gedanken, denen man auch in manchen anderen mittelalterlichen Schriften begegnet. Die Einwände des Pistoris mit ihrer Ehrerbietung vor der Autorität des Aristoteles verraten einen noch durchaus scholastisch denkenden Geist. Und selbst bei dem Rektor der Lateinschule Nikolaus Lesdorp ist das Interesse für die von den Dominikanern vorgelegte Frage über die Art von Christi Königtum gröszer, als eine vorangehende Bemerkung seinerseits erwarten lassen sollte.

Es fällt auf, dasz in der Diskussion, wie sie wenigstens dem Verfasser des Berichtes zufolge tatsächlich vor sich gegangen sein soll, so wenig von dem zum Ausdruck kommt, was in der theologischen Welt um das Jahr 1500 gemäsz unseren Ausführungen im 6. Kapitel hätte angeführt

werden können. Wenn die Dominikaner, als sie diese Thesen formulierten, gehofft haben, mit ihnen ein Gespräch über das, was die damalige Theologie dazu zu bemerken hatte, in Flusz bringen zu können, dann müssen sie von ihren Gesprächspartnern wohl enttäuscht worden sein.

Hierbei musz jedoch wiederum bedacht werden, dasz nicht nachgeprüft werden kann, was von dem Verfasser des Berichtes ausgelassen ist, und dasz es sogar wahrscheinlich ist, dasz gerade solche mehr „scholastisch-theologischen" Betrachtungen, die seinen Absichten naturgemäsz weniger entgegenkamen, in seinem Bericht zunächst das Feld haben räumen müssen. Und auszerdem: bei dem Mangel an Vergleichsmaterial sind wir über das Verfahren bei spätmittelalterlichen Schuldisputationen zu wenig im Bilde, als dasz wir behaupten könnten, dasz eine wirkliche Diskussion über aufgestellte Thesen nicht öfters einen ganz anderen Ausgang genommen habe, als von ihren Veranstaltern ursprünglich beabsichtigt war.

In diesem letzten Umstande ist zweifellos ein Grund enthalten, der eine allseitige Untersuchung über den Bericht des Groninger Gespräches vorläufig erschwert. Solange wir die Technik und die Struktur der mittelalterlichen Schuldisputation nicht genauer kennen, werden wir nicht imstande sein, alle Fragen, vor die uns die *Disputatio Groningensis* stellt, endgültig zu lösen.

ANHANG I

Die Ausgaben des Berichtes

Für den Text des Berichtes des Groninger Gespräches verfügen wir über mehrere Ausgaben, die im 1. Kapitel bereits zur Sprache gekommen sind:

1) Der Druck von 1523, bei Simon Corver, und zwar vermutlich in Zwolle erschienen (= *Z*).

2) Die Ausgabe, die noch in demselben Jahre bei Adam Petri in Basel herauskam (= *B*). Sie erlebte mehrere Neudrucke.

3) Die Groninger Ausgabe von 1614, bei Hans Sas erschienen, und zwar mit keinem weiteren Hinweis, als dasz sie eine Schrift „ex bibliotheca Nobilis viri Petri Pappi a Tratzberg" enthalte (= *G*).

4) Die Ausgabe, welche Daniel Gerdes in den 3. Band seiner *Historia Reformationis* (Groningen 1749), S. 25-60 des Anhangs aufnahm. Der Herausgeber stützte sich auf *G*, benutzte jedoch gleichzeitig eine Abschrift von *B*.

5) Die Ausgabe von F. Pijper in BRN VI ('s Gravenhage 1910), 549-575. Sie gibt einfach den Text von *B* wieder.

Weil die Ausgaben von Gerdes und Pijper keinen eigenen Wert besitzen, sind sie in die hier folgende Untersuchung nicht einbezogen. Für den Text von *B* verwenden wir zwar BRN, der wir auch die Seitennumerierung entnehmen.

Für *Z* verfügten wir über Photokopien des kostbaren *unicum* der *Bibliothèque Nationale* zu Paris, während *G* an Hand des Exemplars der Bibliothek der Universität in Groningen untersucht wurde.

Verhältnis von Z zu B.

An mehr als 85 Stellen unterscheidet sich *B* von *Z*. Es handelt sich dabei jedoch meist nur um geringfügige Abweichungen, die bisweilen durch eine andere Schreibweise bestimmter Worte, wie *arestotelica* statt *aristotelica, caussa* statt *causa, Galathas* statt *Galatas* usw., meistens aber infolge von Druckfehlern entstanden sind, sei es, dasz *B* solche in *Z* korrigierte, sei es, dasz in *B* neue entstanden.

In Einzelfällen musz der unbekannte Herausgeber von *B* den Text von *Z* absichtlich verändert haben, ohne dasz von einem eigentlichen Druckfehler die Rede war. Solche Fälle sind u.a.:

	Z	*B*
Bl. Aij^{r}	Z. 36: *ij*	S. 552 Z. 12: *hi*
Bl. Aiiiij^{r}	Z. 29: expend*ite*	S. 557 Z. 17: expend*e*
Bl. Biij^{v}	Z. 36: put*em*	S. 565 Z. 36: put*o*
Bl. Biiiij^{v}	Z. 3: *volent*	S. 567 Z. 12: *velint*
Bl. Cij^{v}	Z. 39: increp*itat*	S. 572 Z. 42: increp*at*
Bl. Ciij^{r}	Z. 5: *Ita* & Marci	S. 573 Z. 8: *Idem* et Marci
Bl. Ciij^{v}	Z. 10: Quid *Octaviano cum* imperatore	S. 574 Z. 22: Quid *cum Octaviano* imperatore

Besondere Hervorhebung verdient der Name *I*argis (Bl. Aij^{r} Z. 36), der in *B* (S. 552 Z. 12) zu *L*argis geworden ist. In *Z* wurde nämlich für den Groszbuchstaben I eine Type gebraucht, die man leicht als ein kleines l lesen konnte. Nun war die Familie Iargis (Iarges oder Iarghes) zwar in Groningen bekannt[1], aber in Basel besagte dieser Name nichts, so dasz man dort *I*argis leicht als *l*argis lesen konnte, um so eher als in *Z* auch in anderen Fällen wiederholt ein kleiner Buchstabe dort verwandte wurde, wo man einen groszen erwarten sollte. Hiermit ist dann gleichzeitig noch ein Beweis dafür erbracht, dasz der Herausgeber von *B* den Text von *Z* vor sich gehabt haben musz, und somit *Z* älter als *B* sein musz. Und dies wird noch dadurch erhärtet, dasz gelegentlich sinnstörende Fehler, die in Z verständlich sind, ohne weiteres in *B* übernommen worden sind. So hat *Z* am Ende der 3. These die letzten Wörter *non est* nicht mehr (Bl. Aiij^{r} Z. 4), was hier einleuchtet, weil mit dem vorangehenden Wort *gravata* die Zeile genau ausgefüllt war, wodurch aber der Sinn des Satzes völlig unklar wurde. *B* hat das nun ohne weiteres übernommen (S. 554 Z. 9).

Der wichtigste Unterschied ist indessen, dasz *Z* auf der Titelseite schon sofort die sieben *collocutores* des Gespräches namentlich aufführt, während wir in *B* die Namen der Dominikaner überhaupt nicht und die der anderen nur im Text des Berichtes erfahren.

Verhältnis von G zu Z und B.

Der erste Eindruck ist, dasz die Abweichungen zwischen *G* einerseits und *Z* und *B* andererseits viel zahlreicher sind als die zwischen *Z* und *B* untereinander. Der Grund hierfür ist wohl, dasz der Herausgeber von *G* darauf bedacht war, einen sehr gepflegten Text zu liefern. Er hat die Orthographie vieler Wörter „modernisiert" und wiederholt dem Texte ein klassischeres Gepräge gegeben. So sind die ungebeugten Fälle von *Nathan* (*B* S. 555 Z. 7 und 13) in *G* zu *Nathanem* und *Nathanis* (S. 10 Z. 25 und S. 11 Z. 7) geworden. Der Ablativ *dogmatis* (*B* S. 551 Z. 25) wich der Form *dogmatibus* (*G* S. 3 Z. 27), usw. Der Herausgeber hat wahrscheinlich auch alle Zitate der Heiligen Schrift auf ihre Richtigkeit hin geprüft und demzufolge viele Korrekturen vornehmen müssen. Aus demselben Grund ist vermutlich das Zitat aus Augustinus, für das *Z* auf *contra Cres. gramma.* (Bl. Biiiij^{r} Z. 33) und *B* auf *contra Cresconium grammaticum* (S. 566 Z. 40) verwies, in *G* auf *contra Crescentium grammaticum* (S. 33 Z. 26) bezogen. Die Worte *manifesti delinquentis* (*Z* Bl. Aij^{v} Z. 41; *B* S. 554 Z. 4), für die Pijper eine komplizierte Erklärung zu geben versuchte[2], die aber Post als einen Druckfehler für *manifeste delinquentes* auffaszte[3], sind von *G* im Sinne des letzteren verbessert (S. 7 Z. 3; S. 25 Z. 17). In *G* ist natürlich aus *Largis* auch wieder der bekannte *Iarghes* geworden (S. 4 Z. 32).

Trotzdem aber sind andererseits wieder neue Druckfehler unterlaufen. Und auszerdem ist der Herausgeber von *G* offensichtlich bestrebt gewesen, einen nicht nur sauberen, sondern auch möglichst deutlichen Text zu liefern. So ist aus dem

[1] Siehe über diese Familie M. van Rhijn, *Wessel Gansfort.* 's Gravenhage 1917, 26 ff. und die dort verzeichnete Literatur.

[2] BRN VI, 554 Anm.

[3] POST, *Godsdienstgesprek,* 117.

mehr oder weniger unklaren *Quid cum Octaviano imperatore* (*B* S. 574 Z. 22) in *G Quid Christo cum Octaviano imperatore* geworden (S. 48 Z. 18). Der Beweggrund der Deutlichkeit wird auch für die Änderung, die er in dem naturwissenschaftlichen Anhang, vorgenommen hat, den Ausschlag gegeben haben. Er hat seinen Sinn in der ursprünglichen Gestalt von *Z* und *B* wohl nicht erfaszt, was ihm nach dem oben in dem Anhang zum 6. Kapitel darüber Gesagten nicht übel genommen werden darf. Um aus der Schwierigkeit herauszukommen, schaltete er dann das Wort *initium* ein, wodurch aber ein Text entstand, den wir, wie dort ebenfalls schon erörtert wurde, aus verschiedenen Gründen ablehnen zu müssen glaubten.

Eine weitere merkwürdige Abweichung besteht noch darin, dasz in *G* die Einwände des Pistoris sich auf seine Bedenken gegen das *impertinens physicale* beschränken, und dasz gleich danach Lesdorp schon das Wort ergreift, während in *Z* und *B* dieser letztere noch einen neuen Einwand von Pistoris gegen Christi Priestertum übernimmt und darauf dann weiterbaut. Es könnte an sich schon seine Richtigkeit haben, dasz tatsächlich in dem Text von *Z* etwas ausgefallen ist. Es besteht aber auch die Möglichkeit, dasz die Änderung in *G* einfach aus dem Streben des Herausgebers nach einem deutlichen, regelrechten und übersichtlichen Text entstanden ist. Wir haben auszerdem schon die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dasz der Geist der Einwände, die *Z* und *B* Lesdorp zuschreiben, doch wohl ein anderer ist, als der Geist der vorangehenden Bedenken, die Pistoris gegen Christi Priestertum erhebt.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dasz der Herausgeber von *G* ein Exemplar von *B* zur Verfügung gehabt hat. Man begegnet in *G* dann auch allen obengenannten typischen Abweichungen, die *B* von *Z* unterscheiden, und man könnte noch viele andere ergänzen. Dennoch musz derjenige, der *G* für den Druck fertig machte, auch *Z* benutzt haben. Daraus hat er das Verzeichnis mit den Namen der *colloquutores* entnommen. Vereinzelt stimmt sein Text mit *Z* gegen *B* überein. Das ist der Fall mit *illae etiam studiosissime* (S. 19 Z. 13), wo *B etiam* weggelassen hat (S. 559 Z. 24). *B* hat S. 561 Z. 39 *sunt pontificiae leges* gelesen, während *G* hier *sicut* schreibt, was wahrscheinlich aus der Kontraktion *sut,* welche man in *Z* findet, entstanden ist (vergl. *G* S. 23 Z. 30 und *Z* Bl. Bij^{r} Z. 22). *B* hat S. 573 Z. 33 *Romani quod* gegen *G* S. 47 Z. 3 *Romani qui.* Vermutlich ist der Herausgeber dazu gekommen, weil er in *Z* Bl. Ciij^{r} Z. 27 die Abbreviatur *q* vorgefunden hat.

Wir glauben deshalb schlieszen zu dürfen, dasz der unbekannte Groninger, der 1614 die *Disputatio* mit der unbestimmten Erwähnung „ex bibliotheca Nobilis viri Petri Pappi a Tratzberg" neu herausgab, in dessen Bibliothek sowohl ein Exemplar von *Z* wie auch von *B* zur Verfügung gehabt hat.

ANHANG II

Thesen einer Kölner Disputation, um 1400 [1]

Utrum imperiali de jure dominetur dignitas pontificalis

1a conclusio: Etsi imperii seu jurisdictionis temporalis potestas per quam populus quantum ad temporalia regitur a deo processerit originaliter, immediate tamen processit ab humana auctoritate.

Corrolarium 1um: Commissio huius regiminis seu potestatis secularis alicui tercie persone non processit a deo a principio creacionis mundi, licet extunc recta fuerit indita racio.

Corrolarium 2um: Potestas regiminis temporalis apud infideles originaliter processit ab ordinacione divina.

2a conclusio: Licet ad regimen presentis vite civilis et politice tantum sufficiat potestas iurisdictionis temporalis, ad regimen tamen vite fidelium christianorum ut sic necessaria est alia potestas iurisdictionis spiritualis.

1um corrolarium: Excellencia imperii temporalis et sublimitas spiritualis iurisdictionis omnino sunt inter se distincte.

2um corrolarium: Celsitudo sacerdotalis imperii prior est dignitate imperiali maiestate.

3um corrolarium: Eminencia spiritualis potestatis se extendit ad omnem actionem sive personalem sive realem per medium ... intentate.

3a conclusio: Sicut potestas jurisdictionis immediate processit a deo et originaliter, sic et per Christum summo committitur pontifici secundum plenitudinem potestatis effectualiter.

Corrolarium 1um: Potestas iurisdictionis spiritualis non solum in se legitima dicitur, sed eciam quantum ad sue prime acquisicionis qualitatem.

Corrolarium 2um: Omnis christifidelis, cuiuscumque condicionis existat, subiectus est summi sacerdotis potestati.

4a conclusio: Licet summus sacerdos tocius orbis supremus sit pontifex et universalis, rerum tamen ecclesiasticarum non dicitur dominus proprietalis.

1um corrolarium: Sicut summus pontifex de rebus ecclesiasticis pro libito voluntatis disponere non potest, sic nec eciam in rebus laycorum legitimam sibi vendicat amministracionem.

[1] G. M. Löhr O.P., *Die Teutonia im 15. Jahrhundert* (QF 19). Leipzig 1924, 172 f.

2um corrolarium: Si in casu presentis scismatis per utriusque obediencie subiectos utrique contendencium de papatu pro unione universalis ecclesie sufficienter presentetur via conveniens et expediens tocius scismatis eradicativa, ipsis recusantibus vel altero ipsorum nec aliam sufficientem presentantibus licite potest obediencia subtrahi.

3um corrolarium: Imperator imperium sibi commissum negligenter gubernans in subversionem et dissipacionem tocius imperii, sufficienter monitus potest deponi incorrigibilis inventus.

5a conclusio: Licet summus pontifex plenitudinem habeat potestatis in temporalibus secundum nutum et imperium, non tamen quantum ad usus exercicium.

Corrolarium 1um, corrolarium responsivum ad questionem: Imperiali maiestati de iure dominatur dignitas pontificalis.

Corrolarium 2um: Potestas iurisdictionis spiritualis et temporalis in eandem personam simul concurrere possunt.

Corrolarium 3um: In extrema necessitate ecclesie papa tamquam supremum caput omnium christianorum exteriora bona imperii et quorumcumque subditorum potest dispensare, prout communitati expedit fidelium.

ANHANG III

Der Text der Thesen des Groninger Gespräches [1]

Utrum Christus Benedictus ab hora suae nativitatis sacerdos simul fuerit et imperator, atque an hoc sua meruerit passione

I. Sacrosanctum post monarchias quatuor iuxta Danielis praesagia imperium Christo vero deo et homini secundum eius humanitatem ab initio suae benedictae nativitatis inabdicabiliter traditum sacerdotale simul et monarchicum est. Quare multarum rerum non modo dono et facto proprio acquisivit proprietatem verum omnium infusum habuit dominium.

Primum corrolarium: Ea propter utriusque gladii autoritas apud romanum pontificem, Christi regis regum et summi sacerdotis vicarium, plenario iure residet, quorum alter ab ecclesia est utendus alter vero pro et non ab ecclesia est evaginandus. Sicut et imperator romani pontificis autoritate in casu venit deponendus.

Secundum corrolarium: Cum Christus verbo et exemplo altissimam docuerit paupertatem, ad supremam in temporalibus monarchicam dignitatem simplex religiosus nequaquam inhabilis est, quo fit ut civile dominium super universum orbem habere posset.

II. Christus ecclesiae sponsus tametsi romano pontifici in temporalibus indixerit generalem administrationem, particularem tamen minime, quam ita apud imperatorem esse voluit, ut nullus contra eam praescribere posset. Habetur enim melius electione quam successione imperator, proinde non minus atque Octavianus Christi vices gerit in terris.

Primum corrolarium: Imperatoris igitur autoritas tallias imponere, bellum movere, usuras lupanariaque permittere potest. Iudaeorum autem usuras ab eis amovere tenetur.

Secundum corrolarium: Quia omnis potestas ad honorem et utilitatem eius, a quo est, exerceri debet, sicque quilibet princeps, Dei et ecclesiae vicarius, tenetur in haereticos primum, deinde in legem Dei manifeste delinquentes congrua coercitione etiam usque ad carnis interitum animadvertere.

[1] In dem hier wiedergegebenen Text, der ausschlieszlich ein praktisches Ziel hat, und nur die Lektüre unserer Ausführungen erleichtern will, sind Orthographie und Interpunktion mit den heutigen Ansichten in Einklang gebracht. Zugrunde liegt der Druck *Z*, wobei jedoch Druckfehler, u.a. unter Benutzung von *G*, verbessert wurden.

III. Utraque potestas suis legibus subditos in conscientiae foro obligat, nocentem in casu liberat eius poenam mitigans, innocentem vero cognitum talem nonnunquam iuste condemnat. Evangelica tamen lex plus Mosaica eorum statutis gravata non est.

Primum corrolarium: Unde romanus pontifex sicut canones condere etiam contra quorumcumque doctorum determinata, modo non aut contra Scripturam aut contra priorum quatuor consiliorum sint dictata, potest ita in votis et iuramentis dispensare. Caeterum religiosos aut in sacris constitutos ab horarum lectione poenitus absolvere potest minime.

Secundum corrolarium: Christus proinde benedictus ab hora suae nativitatis sacerdos fuit simul et imperator atque haec sua meruit passione.

Impertinens physicale

Legi naturali etsi repugnet mundum incoepisse, ipsum tamen accepisse esse potest, non veritate comprobatur.

Ita ut nec locus sine corpore, nec econtra, ita nec vacuum. Quo tamen posito, etsi motus in eo fieret, non tamen in instanti.

QUELLEN UND LITERATUR

I. *Die wichtigsten Ausgaben des Berichtes*

(vergl. *Anhang I*)

Disputatio habita Gruningae in aedibus praedicatorum, inter Dominicanos atque sacerdotes ecclesiae diui Martini, anno redempti orbis M.D. XXIII. in feriis diui Magnique Pontificis Gregorij. (Zwolle *?*, Simon Corver, 1523.)

Vergl. NIJHOFF-KRONENBERG II, 283 Nr. 2789.

Confutatio determinationis doctorum Parrhisiensium, contra M. L. ex Ecclesiasticis doctoribus desumpta, denuo recognita et locupletata. Adiecta est Disputatio Groningae habita, cum duabus Epistolis non minus pijs quam eruditis. Indicem generalem, et etiam alpha beticum praepositum lector conspicies. Basileae (Adam Petri) 1523.

Gedruckt BRN VI, 389-586; der Bericht 549-575.

Disputatio habita Groningae in aedibus Praedicatorum, inter Dominicanos atque Sacerdotes Ecclesiae D. Martini, Anno redempti orbis 1523. In feriis Divi Magnique Pontificis Gregorii. Ex bibliotheca Nobilis viri Petri Pappi a Tratzberg, Praetoris legionis Groning. Omlandicae. Groningae, Recusa typis Ioannis Sassii, ordinum & Academiae Typographi, 1614.

II. *Weitere Quellen und Literatur*

P. S. ALLEN, *The Age of Erasmus.* Lectures and wayfaring sketches. Oxford 1914.

Allgemeine Deutsche Biographie, mit Nachträgen u. Generalregister. 56 Bde., Leipzig 1875-1912.

JACQ. ALMAIN, *Expositio circa quaestionum decisiones magistri Guillelmi de Occam super potestate summi pontificis.* In JOH. GERSON, *Opera omnia.* Parisiis 1606, I 751-876.

RUD. AMBERG, *Die Steuer in der Rechtsphilosophie der Scholastiker* (Beiheft zu *Archiv für Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie,* 2. Bd., 3. Heft). Berlin u. Leipzig 1909.

JOH. ANNIUS DE VITERBO O.P., *Antiquitatum variarum volumina XVII.* Paris, Joost Badius, 1512.

— *Berosi sacerdotis Chaldaici Antiquitatum Italiae ac totius orbis libri quinque.* Aeditio ultima, caeteris longe castigatior. Antverpiae, Joan. Steelsius, 1552.

— *Commentaria super opera diversorum de antiquitatibus loquentia.* Romae, Eucharius Silber, 1498.

P. ANTIN O.S.B., *Essai sur saint Jerôme.* Paris 1951.

GIOV. ANTONAZZI, *Lorenzo Valla e la donazione di Constantino nel sec. XV con un testo inedito di Antonio Cortesi,* in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 4, 1950, 186-234.

Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht, 1-74, 1875-1958.

H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe, De regimine christiano (1301-1302)*. Étude de sources et édition critique. Paris 1926.

ALF. AUER, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam*. Düsseldorf (1954).

Aus dem geistigen Leben und Schaffen in Westfalen. Münster 1906.

STEF. AXTERS O.P., *Over „Quaestio disputata" en „Quaestio de quolibet" in de middelnederlandsche literatuur*, in *Ons Geestelijk Erf* 17, 1943, I 31-70.

KARL BALTHASAR O.F.M., *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne* (Vorreformatorische Forschungen, 6). Münster i.W. 1911.

ROB. BELLARMINUS S.J., *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Ed. 2a, 3 Bde., Ingolstadii 1588-1593.

JOS. BENZING, *Bibliographie der Schriften Johannes Reuchlins im 15. und 16. Jahrhundert* (Bibliotheca bibliographica, 18). Bad Bocklet usw. 1955.

— *Druckerlexikon des 16. Jahrhunderts (Deutsches Sprachgebiet)*. Frankfurt a.M. 1952.

P. W. J. VAN DEN BERG, *De viering van den Zondag en de feestdagen in Nederland vóór de Hervorming*. Amersfoort 1914.

Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, uitgeg. door S. CRAMER & F. PIJPER. 10 Bde., 's Gravenhage 1903-1914.

CAR. R. BILLUART O.P., *Summa sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata, sive cursus theologiae juxta mentem divi Thomae*. Ed. nova, accurate emendata. 10 Bde., Parisiis 1886.

K. BLOCKX, *De veroordeling van Maarten Luther door de theologische faculteit te Leuven in 1519* (Verhandelingen v.d. Kon. Vlaamsche Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Klasse der Letteren, 31). Brussel 1958.

W. B. S. BOELES, *Peter Pappus, van Tratzberg*, in *Bijdragen tot de geschiedenis en oudheidkunde, inzonderheid van de provincie Groningen* 4, 1867, 57-74.

AL. BÖMER, *Alexander Hegius*, in *Westfälische Lebensbilder* 3, 1934, 345-362.

— *Das literarische Leben in Münster bis zur endgültigen Rezeption des Humanismus*, in *Aus dem geistigen Leben und Schaffen in Westfalen*, 119 ff.

— *Der münsterische Buchdruck im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts*, in *Westfalen* 10, 1919, 1-48.

— *Der münsterische Domschulrektor Timann Kemner*, in ZGAW 53, 1895, 182-244.

— *Hermann von dem Busches Anteil an den Epistolae obscurorum virorum*, in *Aus Vergangenheit und Gegenwart*. Festgabe Friedr. Philippi gewidmet. Münster i.W. 1923, 86-99.

— *Hermannus Buschius*, in *Westfälische Lebensbilder* 1, 1930, 50-67.

— *Johannes Murmellius*, in *Westfälische Lebensbilder* 2, 1931, 396-410.

— *Zwei unbekannte Veröffentlichungen Münsterischer Humanisten*, in ZGAW 58, 1900, 145-152.

J. BOOTS S.V.D., *Kardinaal Juan de Torquemada, verdediger van de indirecte macht der pausen in tijdelijke aangelegenheden*, in *Historisch Tijdschrift* 14, 1935, 290-296.

P. N. M. BOT, *Humanisme en onderwijs in Nederland*. Utrecht 1955.

JAC. BROUWER O.P., *Chronicon conventus Buscoducensis O.P.*, bewerkt door G. A. MEIJER O.P. ('s Hertogenbosch 1908.)

H. H. BRUCHERUS, *Geschiedenis van de opkomst der kerkhervorming in de provincie Groningen, tot aan het jaar 1594.* Groningen 1821.

H. B(RUGMANS), *Aanvulling tot de biographie van Willem Frederiks,* in *Historische Avonden,* 297.

— *Klooster- en kerkelijke bibliotheken in Stad en Lande,* in *Historische Avonden,* 204 ff.

W. BUDDEE, *Zur Geschichte der diplomatischen Missionen des Dominikaners Nikolaus von Schönberg bis zum Jahre 1519.* Greifswald 1891.

JAK. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien.* 14. Aufl., durchgesehen von W. GOETZ. Leipzig 1925.

HERM. BUSCHIUS, *Vallum humanitatis.* Edidit J. Burckhard. Francofurti a.M. 1719.

THOM. DE VIO CAJETANUS O.P., *De divina institutione pontificatus romani pontificis (1521).* Herausgegeben von FRIEDR. LAUCHERT (Corpus Catholicorum, 10). Münster i.W. 1925.

— *Scripta theologica. I: de comparatione auctoritatis Papae et concilii cum Apologia eiusdem tractatus.* Ed. V. M. J. POLLET O.P. Romae 1936.

R. W. & A. J. CARLYLE, *A history of mediaeval political theory in the West.* 6 Bde., Edinburgh & London 1903-1936.

ALPHONSUS A CASTRO O.F.M., *De potestate legis poenalis libri duo.* Lovanii 1557.

ANTHONIUS DE CASTRO O.P., *Impugnatorium contra epistolam M. Wesseli Groningensis ad M. Jacobum Hoeck, de indulgentiis.* Opnieuw uitgeg. en toegelicht door M. VAN RHIJN. 's Gravenhage 1919.

AMBR. CATHARINUS POLITUS O.P., *Apologia pro veritate catholicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata (1520).* Herausgegeben von Jos. SCHWEIZER (Corpus Catholicorum, 27). Münster i.W. (1956).

M. D. CHENU O.P., *L'humanisme et la réforme au collège Saint-Jacques de Paris,* in *Archives d'histoire dominicaine* 1, 1946, 130-154.

UL. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du moyen âge: Bio-bibliographie.* 2e éd., 2 vol., Paris 1905-1907.

O. CLEMEN, *Die Lamentationes Petri,* in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 19, 1899, 431-448.

E. CONSTANTINESCU BAGDAT, *La „Querela Pacis" d'Érasme.* Paris 1924.

C. A. CORNELIUS, *Die Münsterischen Humanisten und ihr Verhältnisz zur Reformation.* Münster 1851.

— *Historische Arbeiten vornehmlich zur Reformationszeit.* Leipzig 1899.

R. CREYTENS O.P., *Une question disputée de Galvano Fiamma O.P. sur le pouvoir temporel du Pape,* in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 15, 1945, 102-133.

ERNST CROUS, *Münster i.W. und der Wiegendruck,* in *Wiegendrucke und Handschriften.* Festgabe Konrad Haebler zum 60. Geburtstag. Leipzig 1919, 109-121.

NICOLAUS DE CUSA, *De concordantia catholica libri 3.* Paris, Jodocus Badius Ascensius, 1514. Faksimile-Druck mit einem Vorwort von GERH. KALLEN. Bonn 1928.

De Dominikanen te Zwolle. Zwolle 1926.

E. DEKKERS O.S.B., *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie* (Catholica VI, 2). Brussel-Amsterdam 1947.

H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Ed. 28a. Friburgi Brisg. 1952.

CHR. S. DESSING, *Bescheiden aangaande de hervorming der tucht in de abdij van Egmond in de 15de eeuw* (Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap, gevestigd te Utrecht III, 53). Utrecht 1930.

HEINR. DETMER, *Das Religionsgespräch zu Münster (Westf.) am 7. und 8. August 1523,* in *Monatshefte der Comeniusgesellschaft* 9, 1900, 273-300.

J. J. DIEST LORGION, *Verhandeling over Regnerus Praedinius.* Groningen 1862.

W. DILLENBURGER, *Zur Geschichte des deutschen Humanismus. Alexander Hegius und Rudolf von Langen,* in *Zeitschrift für das Gymnasial-Wesen,* Neue Folge 4, 1870, 481-502.

ULRICH VON DORNUM, *Disputation to Oldersum ynn de graveschup to Oestvreeslant kortes na Viti geholden tusschen D. Laurens Jacobiten van Groningen und M. Jurrien Evangelisten tho Emeden in saken den Christlichen geloven bedrepen mit anderen breven und Positien angetogen, seer nutlich unde genoechlich tho lesen.* Wittemberg, Nicolaus Schirlentz, 1526.

EM. DÖSSELER, *Der westfälische Anteil am geistigen Leben des Niederrheins im Spätmittelalter und zur Reformationszeit,* in *Düsseldorfer Jahrbuch,* Beiträge zur Geschichte des Niederrheins 44, 1947, 155-162.

C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Prêcheurs au XIIIe et XIVe siècles (1216-1342).* Paris-Toulouse 1884.

JOH. DRIEDO, *Opera omnia.* 4 Bde., Lovanii 1566-1572.

FR. M. DRIVER, *Bibliotheca Monasteriensis sive Notitia de scriptoribus Monasterio-Westphalis.* Monasterii 1799.

E. DUBLANCHY, *Turrecremata et le pouvoir du pape dans les questions temporelles,* in *Revue Thomiste* 28, 1923, 74-101.

A. DUCLOS, *De eerste eeuw van het broederschap der zeven weedommen van Maria in Sint Salvators te Brugge.* Brugge 1922.

KARLA ECKERMANN, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert* (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, 73). Berlin-Grunewald 1933.

A. EGEN, *Der Einflusz der Münsterschen Domschule auf die Ausbreitung des Humanismus,* in *Festschrift zur Feier der Einweihung des neuen Gymnasialgebäudes,* 15-49.

E. H. EMERSON, *Reginald Pecock: christian Rationalist,* in *Speculum* 31, 1956, 235-242.

UBBO EMMIUS, *Rerum Frisicarum Historia, distincta in decades 6, quarum postrema nunc primum prodit, prioribus ita recognitis et locupletatis, ut novae prorsus videri possint. Accedunt praeterea de Frisia, et Republ. Frisiorum ... libri aliquot.* Lugduni Batavorum 1616.

DESIDERIUS ERASMUS ROTERODAMUS, *Opera omnia.* Edidit J. CLERICUS. 10 Bde., Lugduni Batavorum 1703-1706.

— *Opus Epistolarum.* Ed. P. S. ALLEN (H. M. ALLEN & H. W. GARROD). 12 Bde., Oxonii 1906-1958.

— *Opuscula.* Ed. W. K. FERGUSON. The Hague 1933.

— *Ausgewählte Werke,* in Gemeinschaft mit A. HOLBORN herausgeg. von H. HOLBORN. München 1933.

— *Stultitiae Laus.* Recognovit et adnotavit J. B. KAN. Hagae-Comitis 1898.

THOM. ESSER O.P., *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung.* Münster i.W. 1895.

J. ÉTIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes.* Louvain-Gembloux 1956.

CORNELIS EVERAERT, *Spelen.* Uitgegeven door J. W. MULLER en L. SCHARPE. Leiden 1920.

JACOBUS FABER STAPULENSIS, *Politicorum libri octo; Commentarii. Oeconomicorum duo; Commentarii. Hecatonomiarum septem. Oeconomiarum publicarum unus. Explanationis Leonardi in Oeconomica duo.* Paris, H. Estienne, 1506.

J. A. FEITH, C. H. VAN RHIJN, JB. VINHUIZEN & G. A. WUMKES, *Grafschriften in Stad en Lande.* Groningen 1910.

H. M. FÉRET O.P., *Vie intellectuelle et vie scolaire dans l'ordre des prêcheurs,* in *Archives d'histoire dominicaine* 1, 1946, 5-37.

Festschrift zur Feier der Einweihung des neuen Gymnasialgebäudes zu Münster. Münster 1898.

H. W. FORTGENS, *Meesters, scholieren en grammatica uit het middeleeuwse schoolleven.* Zwolle 1956.

P. FRÉDÉRICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae.* 5 Bde., Gent-'s Gravenhage 1889-1906.

Jos. FREY, *Die Thätigkeit Münsterischer Humanisten auf dem Gebiete der lateinischen Syntax,* in *76. Jahresbericht über das Königliche Paulinische Gymnasium zu Münster i.W.* Münster 1896, 4 ff.

AEM. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici.* 2 Bde., Lipsiae 1879-1881.

ED. FUETER, *Geschichte der neueren Historiographie.* 3. Aufl., besorgt von D. GERHARD und P. SATTLER. München u. Berlin 1936.

M. WESSEL GANSFORT, *Opera.* Groningae 1614.

L. GEIGER, *Johannes Reuchlin.* Leipzig 1878.

GER. GELDENHAUER, *Collectanea.* Gevolgd door den herdruk van eenige zijner werken, uitgegeven en toegelicht door J. PRINSEN (Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap, gevestigd te Utrecht III, 16). Amsterdam 1901.

H. E. VAN GELDER, *Geschiedenis der Latijnsche School te Alkmaar. Eerste gedeelte: de Groote School tot 1572.* Alkmaar 1905.

DAN. GERDES, *Introductio in Historiam Evangelii sec. XVI, passim per Europam renovati doctrinaeque reformatae.* 3 tom., Groningae 1744-1749.

JOANNES GERSON, *Opera omnia.* 4 Bde., Parisiis 1606.

CONRAD GESNER, *Bibliotheca universalis sive catalogus omnium scriptorum locupletissimus.* Tiguri 1545.

— *Bibliotheca.* 4a ed., edita per J. J. FRISIUM, Tigurinum. Tigurii 1583.

— *Partitiones theologicae. Pandectarum universalium ... liber ultimus.* Tiguri 1549.

P. J. M. VAN GILS, *Nog eens: de VII Weeën,* in *Land van mijn hart.* Brabantse feestbundel voor Th. J. A. J. Goossens op zijn zeventigste verjaardag. Tilburg 1952, 26 vv.

P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1230 à 1320* (Bibliothèque Thomiste, 5). Kain 1925.

— *La littérature quodlibétique, II* (Bibliothèque Thomiste, 21; section historique, 18). Paris 1935.

WERNER GOEZ, *Translatio Imperii.* Tübingen 1958.

V. H. H. GREEN, *Bishop Reginald Pecock.* A study in Ecclesiastical History and Thought. Cambridge 1945.

— *Donation of Constantine,* in *Church Quarterly Review* 135, 1942, 39-64.

GREGORIUS I PAPA, *Registrum Epistolarum.* Ed. P. EWALD et L. M. HARTMANN. 2 Bde., (Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum tom. 1). Berlin 1891-1899.

H. GRISAR S.J., *Luther.* 3 Bde., Freiburg i.Br. 1911-1912.

J. F. GRONER O.P., *Kardinal Cajetanus, eine Gestalt aus der Reformationszeit.* Fribourg 1951.

HERM. HAMELMANN, *Geschichtliche Werke. Bd. I: Schriften zur niedersächsisch-westfälischen Gelehrtengeschichte,* bearbeitet von H. DETMER, K. HOSIUS und KL. LÖFFLER. Münster 1908.

FRANZ HAMM, *Zur Grundlegung und Geschichte der Steuermoral.* Trier 1908.

JUSTUS HASHAGEN, *Hauptrichtungen des rheinischen Humanismus,* in *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 106, 1922, 1-56.

H. HAUSER, *Le Julius est-il d'Érasme?,* in *Revue de littérature comparée* 7, 1927, 605-618.

J. M. HEER, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas* (Biblische Studien XV, 1-2). Freiburg i.Br. 1910.

O. HENDRIKS A.A., *Erasmus en Leuven.* Bussum 1946.

— *Gerardus Geldenhouwer Noviomagus* (1482-1542), in *Studia Catholica* 31, 1956, 129-149 u. 176-196.

H. HERMELINK, *Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus.* Tübingen 1907.

A. L. HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française.* 9 Bde., Genève-Paris 1866-1897.

H. FR. VAN HEUSSEN & H. VAN RIJN, *Oudheden en Gestichten van Groningen.* Leiden 1724.

Historische Avonden. Bundel uitgegeven door het Historisch Genootschap te Groningen, ter gelegenheid van zijn 10-jarig bestaan. Groningen 1896.

A. HOFMEISTER, *Die Matrikel der Universität Rostock.* 2 Bde., Rostock 1889-1891.

P. HOFSTEDE DE GROOT, *Geschiedenis der Broederenkerk te Groningen.* Groningen 1832.

J. G. DE HOOP SCHEFFER, *Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531.* Amsterdam 1873.

K. HUIZENGA, *Groningen en de Ommelanden onder de heerschappij van Karel van Gelder, 1514-1536.* Groningen 1925.

J. HUIZINGA, *Verzamelde Werken.* 9 Bde., Haarlem 1948-1953.

J. HURTAUD O.P., *Lettres de Savonarole aux princes chrétiens pour la réunion d'un concile,* in *Revue Thomiste* 7, 1899, 631 ff.

H. HURTER S.J., *Nomenclator litterarius theologiae catholicae.* 3a ed., 6 Bde., Innsbruck 1903-1913.

ULRICH VON HUTTEN, *Opera.* Herausgegeben von E. BÖCKING. 5 Bde. u. 2 Suppl., Leipzig 1859-1870.

V. HUYSKENS, *Das Todesjahr Timann Kemmeners,* in ZGAW 57, 1899, 138-139.
A. HYMA, *Renaissance to Reformation.* Grand Rapids 1951.
— *The youth of Erasmus.* Ann Arbor 1930.

NIC. IUNG, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontificale au XIVe siècle, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII* (L'Église et l'État au moyen âge, 3). Paris 1931.

JOH. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes.* 7. verb. Aufl., 8 Bde., Freiburg i.Br. 1881-1894.
H. JEDIN, *Juan de Torquemada und das Imperium Romanum,* in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 12, 1942, 247-278.
— *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 55). Münster 1931.
C. J. JELLOUSCHEK O.S.B., *Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Herveus Natalis, Joannes a Neapoli, Gregorius Ariminensis und Joannes Capreolus,* in *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 26, 1912, 155-187, 325-367.
J. DE JONG, *Handboek der Kerkgeschiedenis.* 4. Aufl., 4 Bde., Utrecht-Nijmegen 1947-1949.
H. DE JONGH, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540).* Louvain 1911.
B. DE JONGHE O.P., *Belgium Dominicanum sive Historia provinciae Germaniae Inferioris O.P.* Bruxellis 1719.
— *Desolata Batavia Dominicana.* Gandavi 1717.
J. G. C. JOOSTING & S. MULLER Hzn, *Bronnen voor de geschiedenis der kerkelijke rechtspraak in het bisdom Utrecht in de Middeleeuwen.* 7 Bde., (Werken der Vereeniging tot uitgaaf der bronnen van het oud-vaderlandsch recht, gevestigd te Utrecht, 2de rks. Nr. 8, 11, 14, 16, 17, 19, 21). 's Gravenhage 1907-1924.

P. KALKOFF, *Der Humanist Hermann von dem Busche und die lutherfreundliche Kundgebung auf dem Wormser Reichstage vom 20. April 1521,* in *Archiv für Reformationsgeschichte* 8, 1910-1911, 341-379.
— *Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden.* 2 Bde., Halle 1903.
— *Zu Luthers römischem Prozesz. Der Anteil des Dominikanerordens an der Bekämpfung Luthers während des Ablaszstreites,* in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 31, 1910, 368-414; 32, 1911, 1-67; 33, 1912, 1-72.
J. B. KAN, *Wesseli Groningensis, Rodolphi Agricolae, Erasmi Roterodami Vitae ex codice Vindebonensi typis descriptae,* in *Erasmiani Gymnasii Programma litterarium.* Roterodami 1894, 3-13.
J. E. KAPP, *Kleine Nachlese einiger, gröszten Theils noch ungedruckter, und sonderlich zur Erläuterung der Reformations-Geschichte nützlicher Urkunden.* 4 Bde., Leipzig 1727-1733.
TH. KÄPPELI O.P., *Supplementum ad acta capitulorum generalium editionis B. Reichert,* in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 5, 1935, 289-310.
G. KAUFMANN, *Die Geschichte der deutschen Universitäten.* 2 Bde., Stuttgart 1888-1896.

A. VAN KERCKHOVE, *Geschiedenis van het Koninklijk Broederschap der zeven Weedommen van Maria.* Brugge 1860.

HERM. KEUSSEN, *Die Matrikel der Universität Köln.* 3 Bde., Bonn 1919-1931.

I. KLOTZNER, *Kardinal Dominikus Jacobazzi* (Analecta Gregoriana, 45). Romae 1948.

L. KNAPPERT, *Het ontstaan en de vestiging van het Protestantisme in de Nederlanden.* Utrecht 1924.

F. S. KNIPSCHEER, *Aanwijzing van bronnen over het leven en geschriften van Hendrik van Bommel,* in NAK 40, 1954, 112-114.

— *Hendrik van Bommel (1490?-1570), kerkhervormer in Nederland en de Rijnlanden.* O.O. 1955.

— *Hendrik van Bommel schreef „Confutatio" 1521,* in NAK 32, 1941, 171-195.

— *Hendrik van Bommel „Translatoer" van Ste Matheus, Februari 1522,* in NAK 36, 1948-1949, 125-134.

— *Hendrik van Bommel, vertaler van Ste Matheus,* in NAK 37, 1950-1951, 16-26.

E. KOCHS, *Die Anfänge der ostfriesischen Reformation,* in *Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer zu Emden* 19, 1916-1918, 109-273.

C. (= K.) KRAFFT, *Aufzeichnungen des schweizerischen Reformators Heinrich Bullinger.* Elberfeld 1870.

— *Zur Geschichte der beiden rheinischen Märtyrer Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden,* in *Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein* 5, 1882, 1-100.

— & W. CRECELIUS, *Beiträge zur Geschichte des Humanismus am Niederrhein und in Westfalen.* 2. Heft, Elberfeld 1875 (= Separatabdruck aus *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins,* 11, 1875).

— & W. CRECELIUS, *Mitteilungen über Alexander Hegius und seine Schüler, sowie andere gleichzeitige Gelehrte, aus den Werken des Johannes Butzbach, Priors des Benedictiner-Klosters am Laacher-See,* in *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins* 7, 1871, 213-286.

— & W. KRAFFT, *Briefe und Documente aus der Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert nebst Mittheilungen über Kölnische Gelehrte und Studien im 13. und 16. Jahrhundert.* Elberfeld 1875.

H. KRONENBERG, *Wanneer is Alexander Hegius te Deventer gekomen?,* in *Verslagen en Mededeelingen der Vereeniging tot beoefening van Overijsselsch Regt en Geschiedenis,* 2de reeks 5, 29, 1913, 1-7.

M. E. KRONENBERG, *Heeft Listrius schuld aan de dood van Murmellius?,* in *Bijdragen voor vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde,* 6de reeks 9, 1930, 177-214.

— *Over Bugenhagen's souter van 1526,* in *De Nieuwe Taalgids* 47, 1954, 43-44.

— *Verboden boeken en opstandige drukkers in de Hervormingstijd* (Patria, 44). Amsterdam 1948.

J. KRONENBURG C.SS.R., *Maria's Heerlijkheid in Nederland.* 9 Bde., Amsterdam (1904-1931).

B. KRUITWAGEN O.F.M., *Laat-middeleeuwsche paleografica, paleotypica, liturgica, kalendalia, grammaticalia.* 's Gravenhage 1942.

JOS. KUCKHOFF, *Der Sieg des Humanismus in den katholischen Gelehrtenschulen des Niederrheins 1525-1557.* Münster 1929.

N. VAN DER LAAN, *Erasmus' satire: Iulius Exclusus e Coelis,* in *Christendom en Historie* (Lustrumbundel uitgeg. vanwege het Gezelschap van christelijke historici in Nederland). Zutphen 1937, 32-74.

GERH. LAEHR, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters,* in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken,* herausg. vom Preuszischen Institut in Rom 23, 1931-1932, 120-181.

— *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* (Historische Studien, 166). Berlin 1926.

C. H. LAMBERMOND O.P., *Der Armutsgedanke des hl. Dominikus und seines Ordens.* Zwolle 1926.

— *Het oude Broerenklooster,* in *De Dominikanen te Zwolle,* 24-54.

A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (Münchener Studien zur historischen Theologie, 6). München 1925.

CHR. LANGE, *Histoire de l'Internationalisme. I: Jusqu'à la paix de Westphalie (1648).* (Publications de l'Institut Nobel Norvégien, 4.) Kristiania 1919.

JAC. LATOMUS, *De primatu romani pontificis,* in BRN III, 111-195.

FR. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers* (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, 8). Freiburg i.Br. 1912.

LAURENS LAURENSEN O.P., *Een antwoort op de disputacie ghedruct in de naem Juncker Ulricx van Doernum.* Kampen, Jan Evertsz., 1527.

M. B. LAVAUD O.P., *La royauté temporelle de Jésus-Christ sur l'univers. Une controverse théologique,* in *Supplement à la „Vie Spirituelle",* Mars 1926, 117-144.

JOS. LECLER, *L'argument des deux glaives (Luc XXII, 38),* in *Recherches de science religieuse* 21, 1931, 299 ff.; 22, 1932, 151 ff. u. 280 ff.

J. LECLERCQ O.S.B., *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle* (L'Église et l'État au moyen âge, 5). Paris 1942.

— *La realiza de Jesu Christo en las obras de S. Tomàs,* in *Ciencia Tomista* 59, 1940, 144-156.

— *L'idée de la royauté du Christ au XIIIe siècle,* in *L'Année théologique* 5, 1944, 218-242.

— *L'idée de la royauté du Christ au XIVe siècle,* in *Miscellanea Pio Paschini, Studi di Storia ecclesiastica.* 2 Bde., (*Lateranum,* Nova Series, 14-15, 1948-1949). Romae 1948-1949, I 405-425.

— *L'idée de la royauté du Christ dans les lettres des papes du XIIIe siècle,* in *Revue historique du droit* 21, 1942, 112-120.

— *L'idée de la royauté du Christ pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire,* in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 17, 1949, 249-265.

— *L'idée de la Seigneurerie du Christ au moyen âge,* in *Revue d'Histoire ecclésiastique* 53, 1958, 57-68.

— *Le sermon sur la royauté du Christ au moyen âge,* in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 14, 1943-1945, 143-180.

JEAN LEMAIRE, *Oeuvres.* Ed. par J. STECHER. 4 Bde., Louvain 1882-1885.

WILH. LEVISON, *Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern,* in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 9, 1952, 14 ff.

HERM. J. LIESSEM, *De Hermanni Buschii vita et scriptis commentatio historica.* Adjuncta sunt Herm. Buschii carmina quaedam. Bonn 1866.
— *Hermann van dem Busche, sein Leben und seine Schriften.* 9 Abschnitte, in *Programm des Kaiser-Wilhelm-Gymnasiums zu Köln,* 1884-1889 u. 1905-1908.
J. LINDEBOOM, *De confessioneele ontwikkeling der Reformatie in de Nederlanden.* 's Gravenhage 1946.
— *Het bijbelsch Humanisme in Nederland.* Leiden 1913.
KLEM. LÖFFLER, *Glandorp gegen Vruchter,* in ZGAW 69, 1911, 86-95.
— *Reformationsgeschichte der Stadt Münster,* in *Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte* 20, 1918, 92-129.
— *Rudolf von Langen,* in *Westfälische Lebensbilder* 1, 1930, 344-357.
— *Zur Biographie Rudolf von Langens,* in ZGAW 69, 1911, 1-13.
— *Zwei unbekannte Veröffentlichungen westfälischer Humanisten,* in *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 23, 1906, 456 ff.
GABR. M. LÖHR O.P., *Die Kapitel der Provinz Saxonia im Zeitalter der Kirchenspaltung, 1513-1540* (QF 26). Vechta-Leipzig 1930.
— *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert.* Köln 1948.
— *Die Teutonia im 15. Jahrhundert* (QF 19). Leipzig 1924.
— *Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert, nach den Angaben des P. Servatius Fanckel O.P.* (QF 21). Leipzig 1926.
— *Registrum litterarum pro provincia Saxoniae 1474-1486* (QF 37). Leipzig 1939.
— *Registrum litterarum pro provincia Saxoniae 1487-1551* (QF 40). Wiesbaden 1952.
M. LUTHER, *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. I ff., Weimar 1883 ff.
— *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. *Briefwechsel.* I ff., Weimar 1930 ff.
— *Opera omnia.* 7 Bde., Wittebergae 1545-1556.

P. MANDONNET O.P., *Jean Tetzel et sa prédication des indulgences,* in *Revue Thomiste* 7, 1899, 481-496; 8, 1900, 178-193.
— *La crise scolaire au début du XIIIe siècle et la fondation de l'ordre des frères-prêcheurs,* in *Revue d'Histoire ecclésiastique* 15, 1914, 34-49.
— *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre.* 2 Bde., Paris (1938).
MARG. MANN PHILIPS, *Erasmus and the Northern Renaissance.* London (1949).
G. MEERSSEMAN O.P. & D. PLANZER O.P., *Magistrorum ac procuratorum generalium O.P. registra litterarum minora, 1469-1523* (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica, 21). Romae 1947.
L. MEIER O.F.M., *Les disputes quodlibétiques en dehors des universités,* in *Revue d'Histoire ecclésiastique* 53, 1958, 404-442.
P. A. MEILINK, *De persona van Groningen en het Kerspel van St. Maarten,* in *Bijdragen voor vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde,* 5de reeks 1, 1913, 333 ff.
ED. MEINERS, *Oostvrieschlandts kerkelyke Geschiedenisse of een oordeelkundig verhaal van het gene nopens het Kerkelyke in Oostvrieschlandt, en byzonder te Emden, is voorgevallen, zedert den tydt der Hervorminge, of de jaren 1519, en 1520, tot op den huidigen dag.* 2 Bde., Groningen 1738-1739.
G. A. MEIJER O.P., *Het Dominicaner Klooster te Zwolle.* Nijmegen 1901.
— *Het Jacopijnenklooster te Groningen,* in AAU 32, 1907, 1-102, 299-330.

KARL A. MEISSINGER, *Der katholische Luther.* München-Bern (1952).
I. MENDELS, *De Joodsche Gemeente te Groningen.* Groningen 1910.
A. DE MEYER O.P., *Fratres O.P. in universitate Lovaniensi,* in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 4, 1934, 271-287.
— *La congrégation de Hollande ou la réforme dominicaine en territoire bourguignon, 1465-1515.* Liège (1946).
L. C. MICHELS, *Filologische Opstellen I* (Zwolse reeks van Taal- en Letterkundige studies, 2). Zwolle 1957.
J. P. MIGNE, *Patrologia latina.* 221 Bde., Paris 1844-1855.
CHRISTINE MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* (Storia e Letteratura, 65). Roma 1958.
C. G. MONTIJN, *Geschiedenis der Hervorming in de Nederlanden.* 2. Aufl., bes. von E. TER HAAR. 2 Bde., Arnhem 1868.
JOH. MURMELLIUS, *Ausgewählte Werke,* bes. von AL. BÖMER. 5 Bde., Münster 1892-1895.

M. A. NAUWELAERTS, *Joannes Murmellius 1480-1517,* in *Historische Opstellen over Roermond en omgeving.* Roermond 1951, 201-234.
Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis. Nieuwe Serie, 1 ff., 1900 ff.
Nieuw Nederlandsch Biographisch Woordenboek. 10 Bde., Leiden 1911-1937.
W. NIJHOFF & M. E. KRONENBERG, *Nederlandsche bibliographie van 1500 tot 1540.* 5 Bde., 's Gravenhage 1923-1958.
J. T. NOONAN, *The scholastical Analysis of Usury.* Cambridge (Mass.) 1957.
J. B. NORDHOFF, *Denkwürdigkeiten aus dem Münsterischen Humanismus.* Münster 1874.

J. OBERNHUMER, *Die menschliche Abstammung Jesu,* in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 91, 1938, 524-527.
A. OTT, *Thomas von Aquin und das Mendikantentum.* Freiburg i.Br. 1908.

A. PARMET, *Rudolf von Langen.* Münster 1869.
PIO PASCHINI, *L'autore del dialogo satirico contro Gulio II,* in *Atti dell' Accademia degli Arcadi* 18, 1934-1935, 85-98.
L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.* 16 Bde., Freiburg i.Br. 1899-1931.
FRIEDR. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht.* 3. Aufl., herausg. von R. LEHMANN. 2 Bde., Leipzig-Berlin 1919-1921.
N. PAULUS, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther* (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes IV, 1-2). Freiburg i.Br. 1903.
— *Eine ungedruckte Ablaszschrift des Dominikaners Heinrich Kalteisen,* in *Zeitschrift für katholische Theologie* 27, 1903, 368-372.
— *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters.* 3 Bde., Paderborn 1922-1923.
— *Johann Tetzel, der Ablaszprediger.* Mainz 1899.

REGINALD PECOCK, *Repressor of Over Much Blaming of the Clergy.* Edited by Churchill Babington (Rerum brittanicarum medii aevi scriptores, 25). 2 Bde., London 1860.

J. B. PINEAU, *Érasme est-il l'auteur du Julius?,* in *Revue de littérature comparée* 5, 1925, 385-415.

P. POLMAN O.F.M., *Erasmus en de theologie,* in *Studia Catholica* 12, 1936, 273-293.

A. POSCH, *Die Concordantia catholica des Nikolaus von Cues.* Paderborn 1930.

R. R. POST, *Erasmus en het laat-middeleeuwsche onderwijs,* in *Bijdragen voor vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde,* 7de reeks 7, 1936, 172-192.

— *Geboortejaar en opleiding van Erasmus,* in *Mededelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen,* afd. Letterkunde, Nieuwe reeks 16, 1953, 327-348.

— *Het aantal wijdelingen in de zestiende eeuw,* in AAU 66, 1947, 97-125.

— *Het Groningsche godsdienstgesprek van 1523,* in *Studia Catholica* 20, 1944, 113-124.

— *Het Sint Bernardsklooster te Aduard,* in AAU 47, 1922, 168-277; 48, 1923, 1-236.

— *Kerkelijke Verhoudingen in Nederland vóór de Reformatie, van c. 1500 tot c. 1580.* Utrecht-Antwerpen 1954.

— *Uit het leven en werken van de katholieken in de 900-jarige geschiedenis der stad Groningen,* in *Groningsche Volksalmanak* 1941, 11-46.

— *Wessel Gansfort in het licht van zijn tijd,* in *De Beiaard* 5 I, 1920, 25-42 u. 111-125.

H. PREUSS, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik.* Leipzig 1906.

SILVESTER PRIERIAS O.P., *In presumptuosas Martini Luther conclusiones de potestate papae dialogus* (1518), in WA I, 647-686.

— *Replica ad F. Martinum Luther Ordinis Eremitarum* (1518), in WA II, 50-56.

— *Epithoma responsionis ad Lutherum* (1519), in WA VI, 328-348.

— *Errata et argumenta Martini Luteris recitata, detecta, repulsa et copiosissime trita* (1520), in ROCCABERTI, *Bibliotheca maxima pontificia* XIX, 227-367 (vergl. über diese Ausgabe das oben, S. 93 Anm. 4 Gesagte).

— *Summa summarum, que silvestrina dicitur, nuperrime magna cum diligentia recognita.* 2 Bde., Lyon 1519.

J. PRINSEN, *Gerardus Geldenhauer Noviomagus.* Bijdrage tot de kennis van zijn leven en werken. 's Gravenhage 1898.

DOM. PRÜMMER O.P., *Manuale theologiae moralis secundum principia sancti Thomae Aquinatis.* Ed. 11a, 3 Bde., Friburgi i.Br. 1953.

Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, herausgeg. von P. VON LOE O.P. & B. M. REICHERT O.P. (u.a.) Bd. I ff., Leipzig usw. 1907 ff.

J. QUÉTIF O.P. & J. ÉCHARD O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum.* 2 Bde., Lutetiae Parisiorum 1719-1721.

R. REGOUT S.J., *Erasmus en de theorie van den rechtvaardigen oorlog,* in *Bijdragen voor vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde,* 7de reeks 7, 1936, 155-171.

— *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours.* Paris 1935.

B. M. Reichert O.P., *Acta capitulorum generalium O.P. 1501-1553* (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica, 9). Romae 1901.

D. Reichling, *Die Reform der Domschule zu Münster im Jahre 1500* (Texte u. Forschungen zur Geschichte der Erziehung u. des Unterrichts in den Ländern deutscher Zunge, 2). Berlin 1900.

— *Johannes Murmellius, sein Leben und seine Werke.* Freiburg i.Br. 1880.

— *Zur Biographie des Alexander Hegius,* in ZGAW 69, 1911, 451-459.

— *Zur Geschichte der Münsterschen Domschule in der Blütezeit des Humanismus,* in *Festschrift zur Feier der Einweihung des neuen Gymnasialgebäudes,* 3-12.

J. Reitsma, *Geschiedenis van de Hervorming en de hervormde Kerk der Nederlanden.* Groningen 1893.

— *Geschiedenis van de Hervorming en de hervormde Kerk der Nederlanden.* 5. Aufl., besorgt von J. Lindeboom. 's Gravenhage 1949.

— *Willem Frederiks,* in *Bijdragen tot de geschiedenis en oudheidkunde, inzonderheid van de provincie Groningen* 4, 1867, 257-308.

A. Renaudet, *Érasme et l'Italie.* Genève 1954.

— *Érasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521).* Paris 1926.

— *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517).* 2e éd., Paris 1953.

Joh. Reuchlin, *Vocabularius breviloquus cum arte diphtongandi, punctandi, et accentuandi.* Straszburg (Drucker des Jordanus von Quedlinburg) 1491.

Johannes Reuchlin, 1455-1522. Festgabe seiner Vaterstadt Pforzheim zum 500. Wiederkehr seines Geburtstages. Pforzheim (1955).

Friedr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher.* 2 Bde., Bonn 1883-1885.

— *Die Indices Librorum prohibitorum des 16. Jahrhunderts.* Unveränderte Neuauflage. Leipzig 1936.

Beatus Rhenanus, *Briefwechsel,* gesammelt und herausg. von A. Horawitz u. K. Hartfelder. Leipzig 1886.

M. van Rhijn, *Goswinus van Halen,* in NAK 18, 1925, 1-25.

— *Studien over Wessel Gansfort en zijn tijd.* Utrecht 1933.

— *Wessel Gansfort.* 's Gravenhage 1917.

F. de Ridder, *De devotie tot O.L. Vrouw van de VII Weeën, haar ontstaan,* in *Handelingen van het Vlaamsch Maria-Congres 1921* (Brussel 1922), 87 ff.

J. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel* (Spicilegium sacrum Lovaniense, 8). Louvain-Paris 1926.

J. Th. Roccaberti O.P., *Bibliotheca maxima pontificia.* 21 Bde., Romae 1695-1699.

V. G. J. Roefs O.Carm., *De Egmondsche abtenkroniek van Johannes a Leydis O.Carm.* Sittard 1942.

H. C. Rogge, *Gerard Listrius,* in *Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis* 7, 1899, 207-220.

A. G. Roos, *Catalogus der incunabels van de bibliotheek der Rijksuniversiteit te Groningen.* Groningen 1912.

H. Rothert, *Luthers Beziehungen zu Westfalen,* in *Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte* 19, 1917, 1-48.

KARL RÜHL, *Das Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis des Johannes Butzbach.* Bonn 1937.

HANS RUPPRICH, *Johannes Reuchlin und seine Bedeutung im europäischen Humanismus,* in *Johannes Reuchlin, Festgabe seiner Vaterstadt Pforzheim,* 10-34.

(SALMATICENSES,) *Cursus theologicus.* 20 Bde., Parisiis 1871-1885.

L. SCHMITZ-KALLENBERG, *Zur Biographie des Domschulrektors Timann Kemener,* in ZGAW 76, 1918, 244-247.

M. SCHOENGEN, *Grepen uit het kerkelijk en burgerlijk leven in verband met het oude Broerenklooster te Zwolle,* in *De Dominikanen te Zwolle,* 73-98.

RICH. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, 6-8). Stuttgart 1903.

MART. SCHOOCKIUS, *Liber de bonis vulgo ecclesiasticis dictis.* Groningae 1651.

KARL SCHOTTENLOHER, *Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts* (Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte, 76-77). Münster i.W. 1953.

G. SCHRICK, *Der Königsspiegel des Alvaro Pelayo (Speculum Regum).* Bonn 1953.

RUD. SCHULZE, *Das Gymnasium Paulinum zu Münster, 797-1947* (Geschichte u. Kultur 2-3). Münster 1948.

CHR. SEPP, *Verboden lectuur. Een drietal indices librorum prohibitorum.* Leiden 1889.

J. SIMANOWSKI, *Die Konstantinische Schenkung in der Politik und Publizistik des Mittelalters.* Königsberg 1926.

A. VAN SLICHTENHORST, *Geldersche Geschiedenissen.* 2 Bde., Arnhem 1654.

P. SMITH, *A key to the Colloquies of Erasmus.* Cambridge (Mass.) 1927.

C. STANGE, *Erasmus und Julius II., eine Legende.* Berlin 1937.

J. STENGERS, *Les Juifs dans les Pays Bas au Moyen Age* (Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. Mém. en 8°, tome 45, fasc. 2). Bruxelles 1950.

ROB. STUPPERICH, *Die Bedeutung der Lateinschule für die Ausbreitung der Reformation in Westfalen,* in *Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte* 44, 1951, 83-112.

FRANC. SUAREZ S.J., *Opera omnia.* Editio nova a C. BERTON. 28 Bde., Parisiis 1856-1861.

THOMAS VON AQUIN O.P., *Opera omnia,* iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita. Romae 1882 ff.

— *De regimine principum.* Edidit Jos. MATHIS. Taurini 1924.

— *In libros politicorum Aristotelis expositio.* Cura et studio R. M. SPIAZZI O.P. Taurini 1951.

I. THÜRLEMANN, *Erasmus von Rotterdam und Ludovicus Vives als Pazifisten.* Freiburg (Schw.) 1932.

GUST. TOEPKE (& PAUL HINTZELMANN), *Die Matrikel der Universität Heidelberg.* 7 Bde., Heidelberg 1884-1916.

JOH. DE TORQUEMADA O.P., *Opusculum ad honorem Romani imperii et dominorum romanorum,* herausg. von H. JEDIN, *Juan de Torquemada und das Imperium Romanum,* in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 12, 1942, 267-278.

— *Summae ecclesiasticae libri quatuor.* Salmanticae 1560.

J. UTTENWEILER O.S.B., *Zur Stellung des hl. Hieronymus im Mittelalter,* in *Benediktinische Monatschrift* 2, 1920, 522-541.

(JOACHIM VADIAN,) *Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen,* herausg. von EMIL ARBENZ u. H. WARTMANN, in *Mitteilungen zur vaterländische Geschichte,* herausg. vom Historischen Verein in St. Gallen 24 ff., 1890 ff.

LOR. VALLA, *De falso credita et ementita Constantini Donatione Declamatio.* Edidit W. SCHWAHN. Leipzig 1928.

— *Treatise on the Donation of Constantine.* Text and translation into English by C. B. COLEMAN. New Haven 1922.

V. VANGHELUWE, *De lege mere poenali,* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 16, 1939, 383-429.

H. E. J. M. VAN DER VELDEN, *Rodolphus Agricola, (Roelof Huusman) een Nederlandsch humanist der vijftiende eeuw.* Eerste gedeelte. Leiden 1911.

E. VERWIJS & J. VERDAM, *Middelnederlandsch Woordenboek.* 9 Bde., 's Gravenhage 1885-1929.

R. G. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P.* (Analecta Gregoriana, 14). Romae 1938.

A. VISSER, *Gedenkboek ter gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van het Murmelliusgymnasium 1381-1904-1954.* (Alkmaar) 1954.

FR. DE VITORIA O.P., *Relecciones teológicas.* Edicion critica por L. G. ALONSO GETINO O.P. 3 Bde., (Bibl. de tomistas españoles, 9-11). Madrid 1933-1935.

J. L. VIVES, *Opera omnia.* Edidit GREG. MAJANSIUS. 8 Bde., Valentiae Edetanorum 1782-1790.

H. DE VOCHT, *Litterae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium, 1522-1528.* Lovanii 1928.

— *Monumenta Humanistica Lovaniensia. Texts and Studies about Louvain Humanists in the first Half of the XVIth Century. Erasmus, Vives, Dorpius, Clenardus, Goes, Moringus* (Humanistica Lovaniensia, 4). Lovanii 1934.

P. VOGT S.J., *Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas* (Biblische Studien XII, 3). Freiburg i.Br. 1907.

A. VORBERG, *Beiträge zur Geschichte des Dominikanerordens in Mecklenburg. I: Das Johanniskloster zu Rostock* (QF 5). Leipzig 1911.

A. WALZ O.P., *Zur Lebensgeschichte des Kardinals Nikolaus von Schönberg O.P.,* in *Mélanges Mandonnet.* Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge. 2 Bde., (Bibliothèque Thomiste, 13-14). Paris 1930, II 371-387.

Westfälische Lebensbilder. Im Auftrage der Historischen Kommission des Provinzial-Instituts für westfälische Landes- und Volkskunde herausg. von AL. BÖMER, OTTO LEUMENSCHLOSZ (u.a.). Hauptreihe I ff., Münster 1930 ff.

JOS. WIESE, *Der Pädagoge Alexander Hegius und seine Schüler.* Berlin 1892.

H. WILMS O.P., *Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin* (QF 39). Köln 1941.

Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde Westfalens, 1 ff., 1838 ff.

W. ZUIDEMA, *Wilhelmus Frederici, persona van Sint-Maarten (1489-1525) en de Groninger staatkunde van zijn tijd.* Groningen 1888.

REGISTER

1. PERSONEN- UND ORTSVERZEICHNIS

(Nicht berücksichtigt ist das Stichwort *Groningen*)

van der Aa, Petrus s. Aquensis, Petrus
Aachen 15, 18, 21
Abering, Herm. 28, 57 f., 132-146, 150, 164, 169, 173
Adam 61
Aduard 18, 43
Aeneas Sylvius Piccolomini, s. Pius II
Aesticampianus, Joh. 21
Ägidius v. Rom O.E.S.A., 58, 108 f.
— *De regimine principum* 109
Agricola, Rud. 16, 19, 29, 44
Aich 21
Albert d. Grosze O.P., 123
Aleander, Hier. 40, 50, 148
Alexander 153
Alexander VI. 132, 147
Alexandria 120, 173, 176
Alkmaar 19
Alkuin 161 f.
Allen, P. S. 40, 52, 141
Almain, Jacques 85-90, 98, 103, 106, 119, 124 f., 147 f.
— *Clarissima expositio* 85 ff., 124
Alvarez Pelayo O.F.M. 141 f.
— *De statu et planctu Ecclesiae* 141
Ambrosius 41, 56, 146, 163 f.
Amersfoort 39
Angelus Carleti de Clavasio O.F.M. 119, 121, 125
— *Summa Angelica* 119, 121, 125
Annius de Viterbo O.P., Joh. 132-136
— *Philonis atque Annii monumenta* 133
Anthonius de Castro O.P. 41-43
Antiochia 173
Antoninus v. Florenz O.P. 56
Antonius Roselli 93, 103
— *De Monarchia* 93,103
Antwerpen 7
Aquensis, Petrus 9, 14-22, 25-27, 31, 33, 45, 58, 70, 149, 154, 177
Aquensis O.F.M., Petrus 21
Araujo O.P., Franz. 81
Archilochos 133
Aristoteles 27, 29, 37, 43, 58, 135, 154, 169 f., 180
— *Libri Politicorum* 134 f.
Arius 27, 122 f.
Arnheim 115
Athen 27
Augustinus 37, 41, 51, 56, 114, 135, 144-146, 151 f., 166, 170, 184
Avicenna 56

Badius, Joost 133
de Bakker, Jan 156
Bannez O.P., Dom. 81
Baptista de Salis seu Trovamala O.F.M. 119, 125
— *Summa Rosella* 119, 125
Bartholomäus v. Pisa O.P. 121
Bartolo de Sassoferrato 110
Basel 1, 3, 32, 35, 50, 80, 125, 135, 145, 173, 183
Beier O.E.S.A., Leonh. 29
Bellarmin S.J., Rob. 82, 103
Benedikt IX. 123
Benedikt XI. 56
Benetus O.P., Cypr. 76
Bernhard v. Clairvaux 105, 151 f., 158 f., 161 f.
— *De consideratione* 105, 158, 162
Berosus 135 f.
Bildus, Vitus 21
Billuart O.P., Car. R. 81, 100, 111
du Blet, Ant. 6
Bologna 54, 116, 125
Bomberg 56

van Bommel, Hendr. 2, 40
— *Summa der godliker Scrifturen* 2
Bonaventura O.F.M. 79, 98 f., 123
Bonifaz VIII. 56, 79, 102, 105, 142, 158
Börsting, Dr. H. 21
Botzheim, Joh. 47, 51
van Breda, Jac. 16
Bremen 64
Brucherus, H. H. 10
Brügge 52, 66
Bullinger, Heinr. 26
Burckhardt, Jak. 135
Burius O.E.S.A., Andr. 140
Buschius, Herm. 18 f., 25 f., 37, 145
— *Carmina* 19
— *Vallum humanitatis* 37, 145
Butzbach O.S.B., Joh. 21 f.
— *Auctarium* 22

Caesarius, Joh. 6, 20, 25 f., 36
— *Dialectica* 20, 26
— *Dialogus Bulle* 26
Cajetanus Thomas de Vio O.P. 74-76, 85, 96, 103 f., 113, 119, 140-142, 147 f., 160
— *De comparatione auctoritatis Papae et concilii* 85
— *De divina institutione pontificatus* 96 f.
— *Ientacula* 160
— *In quatuor evangelia ... commentarii* 160
Calais 49
Calvin, Jean 136
Cano O.P., Melchior 136
Canter, Jelmer 41
Capito, Wolfgang 1
Carondelet, Jean 32
Carpentarius, Joh. s. Timmermans, Joh.
Casimir v. Polen 123
a Castro O.F.M., Alph. 121
Catharinus O.P., Ambr. 76, 93, 95 f., 102, 140, 165
— *Apologia pro veritate* 95 f.
Cato 133
Chalcedon 176
Chrysosthomus 56
Cicero 29, 37
Clemen, Otto 25
Clichtovius, Jodocus 152
van den Clooster, Joh. 42
Cölestin III. 123
Colet, John 57, 155
Cono O.P., Joh. XI, 35, 145
Coppin de Montibus, Nik. 156
Cornelius, C. A. 26
Corver, Simon 5-7, 18, 34, 38 f., 41 f., 127, 178, 183
Cyprianus 32, 56

Daniel 96
David 132
David v. Burgund 42
Delft 77
Deventer 16, 18, 21, 34, 45
Dierckx O.P., Vinz. XI, 49, 76
Diest Lorgion, J. J. 57
Dioscorus 122 f.
Dominikus 162
Dordrecht 76
von Dornum, Ulrich 7, 47 f., 51
— *Disputation to Oldersum* 7
Dortmund 64
Douais, C. 63
Driedo, Joh. 80, 98

Eck, Joh. 10, 76, 93, 116, 139-142
— *De primatu Petri adversus Ludderum* 140
Egmond 42
van Egmond O.Carm., Nik. 49, 77
van den Elburch, O.P., Petrus 65
Erasmus XI, 2, 6, 11, 14, 16 f., 23, 29 f., 32, 34, 37, 40, 44 f., 47-52, 55-58, 74-76, 80 f., 91, 95 f., 133-136, 141, 144-146, 148-150, 152, 155 f., 160, 163 f., 168, 173 f., 178, 180
— *Adagia* 35, 152
— *Antibarbari* 50
— *Apologia qua respondet duabus invectivis Edvardi Lei* 134
— *Dialogus, Iulius Exclusus e coelis* 23, 148, 163
— *Dulce bellum inexpertis* 152, 164
— *Enchiridion militis christiani* 29 f.,

38, 149 f., 168, 174
— *In novum testamentum praefationes* 30
— *Institutio principis christiani* 152
— *Novum Instrumentum* 133, 136, 155
— *Paraphrasis in Lucam* 164
— *Querela Pacis* 152
— *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* 30, 32, 163 f.
— *Stultitiae Laus* 2 f., 35, 48 f., 51, 155, 163, 174
Estienne, H. 135
Eugen III. 105
Eunomius 122
Eusebius v. Cäsarea 56
Eutyches 122 f.
Everaert, Corn. 52

Farel, Guill. 6
Féret O.P., H. M. 63
Ferrara 55 f.
Fisher, John 133 f., 150
Fleding de Xantis O.P., Ludov. 36 f.
Florenz 80
Fortunatus v. Aquilea s. Pseudo-Hieronymus
Frankfurt 10
Frederiks, Willem 10, 28, 31, 34, 40 f., 43-47, 55-57, 71, 136, 178
Friedrich II. 117
Froben 32, 35, 50, 135, 141, 145

Gabriel Biel 85
Sankt Gallen 52
Galvano Fiamma O.P. 90
Gansfort, Wessel 16, 42-44, 110
Geert Groote 144
Geldenhauer, Ger. 36, 40, 43
Gemmenich 15
Genf 6
Gerdes, Daniel 3, 10, 183
Gerson, Joh. 56, 58, 86, 118 f., 142
Gesner, Konr. 8 f., 177
Glandorpius, Joh. 21
Glareanus, Heinr. 61
Glorieux, P. 63, 67
Gnaphaeus, Willem 156
Gonet O.P., Jean Bapt. 81
van Gouda O.P., Magdalius XI
Gregor d. Grosze 1, 28, 41, 122, 161 f., 166, 176
Gregor VII. 102, 162
Gregor IX. 115
Greifswald 36
Gumppenberg, Ambr. 75
Günther, Franz 29
Gymnicus, Petrus s. Aquensis, Petrus

den Haag 1, 7, 41, 76, 156
Halberstadt 64
van Halen, Goswinus 38, 41, 44-47, 57, 178
Hamburg 5
Hamelmann, Herm. 17, 21 f.
Hardenberg 45
Hashagen, Justus 26
Hegius, Alex. 16, 18, 34
Heidelberg 10, 16 f., 19, 29
Heinrich VI. 123
Heinrich v. Gent 121
Hendrik v. Bayern 167
Henricus de Segusia 113
Herford 21
Herman v. Rijswijck 130
Hermogenes 153
Hessus, Simon 155
van Heussen, H. Fr. 12
Hieronymus 32, 41, 56, 144-146, 166
— *Opera omnia* (1516) 144-145
Hilarius 32
Hoochstraten O.P., Jak. XI, 35, 76
de Hoop Scheffer, J. G. 2, 10 f., 14 f., 54, 60
Host O.P., Joh. 8
— *Epistola theologi atque divini verbi praeconis* 8
Hostiensis s. Henricus de Segusia
van der Hulst, Franz 118
Hummelberger, Mich. 52
von Hutten, Ulrich 24, 96
Hymenaeus 153

Illyricus O.F.M., Thom. 140
Innozenz III. 114
Innozenz IV. 112, 117

Isidorus v. Sevilla 94
de Isolanis O.P., Isidorus 76

Jacobazzi, Domenico 160
Jakobus 138 f., 174
Jakobus v. Viterbo O.E.S.A. 108, 142
— *De regimine christiano* 142
Jarghes, Everard 10, 28, 54 f., 178, 184
Jean de Paris O.P. 82, 86, 104, 106, 159, 162, 175
— *Tractatus de potestate regia et papali* 82
Jemgum 7, 78
Jerusalem 27, 139, 174
Johannes 60, 139
Johannes XXII. 79, 99
Johannes de Belna O.P. 99
Johannes v. Bromyard O.P. 56
Johannes v. Freiburg O.P. 121
Johannes de Imola 118 f.
Johannes v. Janduno 83
Johannes Langer v. Bolkenhain 58
Johannes Nider O.P. 58
Johannes de Tabia O.P. 119
— *Summa Tabiena* 119
Johannes Teutonicus O.P. 120
Johannes de Torquemada O.P. 58, 103, 110, 125, 141 f., 158
— *Summa de Ecclesia* 58, 103, 141
Johannes v. Winterthur O.F.M. 99
Joseph 87
Juda 171
Julius II. 163

Kapp, J. E. 14
Karl d. Grosze 161
Karl V. 7, 36, 74, 77, 95, 152
Karl v. Gelre 53
Kemner, Timann 15, 18, 20, 26
— *Compendium etymologiae et syntacticae grammaticae* 16, 20
Knappert, L. 12
Knipscheer, F. S. 2
Knipstro, Joh. 10
Köllin O.P., Konr. 76, 104
— *Quodlibeta* 104
Köln 17, 19 f., 25 f., 35-37, 54 f., 60, 76, 104
von Köln, Bartholomäus 19, 21
Konstantin d. Grosze 24 f., 95
Konstantinopel 120
Konstanz 80
Konstanze 123
Korfu 140
Krafft, C. (=K.) 15, 25
Kretz, Math. 145
Kreling O.P., Dr. P. 98
Kronenberg, Dr. M. E. 1, 3, 36, 39

Lachner, Wolfg. 141
Laehr, G. 24
von Langen, Rud. 17-20, 26, 43, 177
Latomus, Jac. 166
Laurensen O.P., Laurens s. Laurentii O.P., Laurentius
Laurentii O.P., Laurentius 4 f., 7, 11, 46-53, 58, 60, 65, 71, 77 f., 153 f., 157, 173, 178
— *Een antwoort op de disputacie* 7, 53, 78
Laurentius Friesius 52
Lavaud O.P., B. M. 83
Lecler, Jos. 160, 164
Lee, Edward 134
Lefèvre d'Étaples, Jacq. 6, 20, 56, 134-136, 150
Leiden 1
Leipzig 10, 93, 139 f.
Lemaire de Belges, Jean 23
Leo III. 94
Leo X. 24
Leo XIII. 8
Lesdorp, Nik. 28, 57, 72, 169, 171-176, 180, 185
Levi 171
Limburg, Joh. 18
Lindeboom, J. 12
Listrius, Ger. 6, 18, 34-36, 38-40, 42, 45 f., 58, 178
— *Commentarioli in dialecticen P. Hispani* 38, 45
— *De figuris et tropis* 42
de Loaysa O.P., Garcia 74
Löffler, Klem. 15, 25
Löhr O.P., Gabr. 63
Löwen 7, 34, 44 f., 47-51, 76 f., 81, 166

Ludolphus O.P. 4 f., 59, 62, 65 f., 138, 140, 144, 157
Ludolphus v. Emynghen O.P. 65
Ludwig d. Baier 79
Ludwig XII. 23
Lukas 138
Luther 1 f., 6, 10, 20, 24 f., 29, 33, 39 f., 46, 48 f., 51 f., 54, 56, 58, 73-77, 90-97, 102-104, 116 f., 123, 125 f., 131, 136, 139-141, 143, 145-147, 149-150, 156, 160, 164-166, 179 f.
— *Ad Dialogum Silv. Prieritatis responsio* 92
— *An den Adel* 147
— *Assertio omnium articulorum* 41
— *Groszer Sermon v. Wucher* 116
— *Kleiner Sermon v. Wucher* 116
— *Resolutio Lutherana super propositione sua 13a de potestate Papae* 94, 96, 123, 139, 166
— *Responsio ad librum Ambr. Catharini* 96
— *Supputatio annorum mundi* 136
— *Von dem Bapstum zu Rome* 96, 165
— *Von Kaufhandlung u. Wucher* 116
Luthger Emynghe O.P. 65
von Luxemburg O.P., Bernh. 76
Lyon 103, 141
Lypsius, Mart. 155

Macedonius 122 f.
Magdeburg 64
Mailand 7
Maketus 51
Malchus 161
Mantua 133
Marburg 10
Marcellus, Christoph. 140
Margareta v. Österreich 23
Maria 58, 87
Maria-Laach 21
Marsilius Ficinus 37
Marsilius v. Padua 83
Maximilian 93
Mayor, John 85 f., 125
de Medina O.P., Bart. 81
Meier O.F.M., Ludw. 63 f., 68
Meijer O.P., G. A. 12, 65
Melanchton 26, 29
Minden 21
Moneta v. Cremona O.P. 162
Montijn, C. G. 10
Morus, Thomas 6, 57
Münster 14 f., 17-22, 25 f., 177
— (Bistum) 52
Murmellius, Joh. 18-20, 22, 26, 39, 173

Nathan 132
Nestorius 122 f.
von Neuenahr, Herm. 20, 36
— *Vivat Rex Carolus* 36
Nicäa 122 f., 176
Nikolaus I. 162
Nikolaus II. 94
Nikolaus III. 99, 107
Nikolaus V. 115
Nikolaus v. Cues 22, 110, 115
Nicolaus v. Herzogenbusch 32
Nikolaus Panormitanus 125
Nijhoff-Kronenberg 5
Nijlen O.P., Arn. 56
Nordhausen 29
Nürnberg 3

Ockham, William 85
— *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papae* 85
Ökolampadius 145
Oktavian 109, 111
Oldersum 7, 47, 78
Origenes 56
Osma 74

Paffraet 18
Palermo 125
Pappus, Peter 3, 5, 183, 185
Paris 5, 20, 48, 51, 61, 85, 125, 132, 148, 160, 183
Parma 125
Parvus O.P., Gul., s. Petit O.P., Guill.
Paulus 27, 56 f., 151-155, 161, 174
Paul IV. 8
Pavia 103
Pecock, Reginald 23
Pellikan, Konr. 145
Perugia 99

Petit O.P., Guill. XI, 133
Petri, Adam 1, 4-6, 8 f., 183
Petrus 24, 60, 95 f., 138-141, 143, 152, 156, 158, 161, 163 f., 174 f.
Petrus v. Alvernia O.P. 109
Petrus v. Dacia O.P. 60
Petrus Lombardus 162
Philetus 153
Philipp IV. 79, 109, 142
Philipp v. Burgund 167
Philippe le Bel s. Philipp IV.
Philo 133, 134, 136
— (Pseudo-) *Breviarium de temporibus* 133
Phinees 161
Phygelus 153
Pierre d'Ailly 58, 142
Pighius, Alb. 81, 98, 160
— *Assertio hierarchiae ecclesiasticae* 160
Pijper, Fred. 11, 14 f., 30, 60 f., 183 f.
Pisa 85, 142, 147
Pistoris, Ger. 2, 28, 57 f., 62, 169-171, 180, 185
Pittinck O.P., Arn. 4 f., 59 f., 146-148
Pius II. 24 f.
Pius IV. 8
Plato 37
Post, R. R. XII, 12, 184
Praedinius, Regnerus 57
Prierias O.P., Silvester 76, 91-93, 102, 111-114, 119, 140, 147
— *De potestate papae dialogus* 91 f.
— *Epithoma responsionis ad Lutherum* 93, 147
— *Replica* 93
— *Summa de poenitentia* 111-114, 119

Quintin, Jean 160

Rab O.P., Herm. 75
Radinus O.P., Thom. 76
Ramirus v. Aragon 123
Ravensburg 52
Raymundus v. Pennaforte O.P. 120, 123
— *Summa de Poenitentia* 120
van Rees O.Cist., Hendr. 18
Reisch O.Carth., Greg. 145
Reitsma, J. 11
Renaudet, Aug. 57
Reuchlin, Joh. XI, 6, 25, 35 f., 56, 59, 71, 76, 133, 145, 173 f.
— *Vocabularius breviloquus* 173
Reusch, Friedr. H. 8
Rhenanus, Beatus XI, 6, 32, 35, 38, 135, 141, 154
van Rhijn, M. 45 f.
Richard de Mediavilla O.F.M. 114
Roermond 18
Roger v. Sizilien 123
Rom 75 f., 96, 132, 135, 173
Rostock 36, 41
van Rijn, H. 12

Salmatizenser 83, 107
Salomon 132
Salzburg 115
Samaria 138
Sas, Hans 3, 183
Savonarola O.P., Hier. 147
Schoengen, Mich. 39
von Schönberg O.P., Nik. 75
Schoockius, Mart. 10, 46
Schottenloher, Karl 14
Sempronius 133
Seneca 29
van Sichem O.P., Eustachius 76
Siena 125
Silber, Eucharius 132
Simler, Josias 8
Sixtus IV. 132
Soest 64, 68
de Soto O.P., Dom. 81
— *De Iustitia et Iure* 81
Spalatinus, Georg 21, 24 f., 145
Stommeln 60
Stryroede O.P., Godfr. 49
Suarez S.J., Franc. 107, 124
— *De oratione, devotione et horis canonicis* 124 f.
Tertullian 27, 31-33, 59, 153 f.
— *Opera omnia* (1521) 32, 154
— *Apologeticum* 31 f.
— *De praescr. haeret.* 31, 33, 153 f.

Tetzel O.P., Joh. 10, 75
Theodericus v. Woldrichem O.P. 39
Theophylakt 57
Theso 27, 34, 46
Tholomäus v. Lucca O.P. 88
Thomas O.P. 2
Thomas v. Aquin O.P. 37, 43, 88, 90, 98 f., 107, 109, 111 f., 119-121, 123, 128, 144, 162, 169 f.
Thomas Everardus v. Dordrecht O.P. 42 f.
Thomas de Woeterchem O.P. s. Theodericus v. Woldrichem O.P.
Thomas v. Woltershem O.P. s. Theodericus v. Woldrichem O.P.
Timmermans, Joh. 28, 57 f., 71, 103, 149-169, 173, 180
Trithemius O.S.B., Joh. 116
Tunstall, Cuthbert 134
Turnhout 80

Ubertino de Casale O.F.M. 56
Ulm 141
Utrecht 42
— (Bistum) 52, 71, 167

Vadianus, Joach. 52
Valla, Lorenzo 22-24, 96
— *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* 23
Valladolid 74
Venedig 7, 56, 103, 132, 141
Vinzenz v. Beauvais O.P. 56
de Vitalibus, Bernardinus 132
Viterbo 132
de Vitoria O.P., Franc. 80 f., 98, 104
— *Relectio de potestate ecclesiae* 80
Vitrier O.F.M., Jean 57
Vives, Juan Luis 135, 152
— *De tradendis disciplinis* 135

Wesel 37
Wiclif, John 110
Wittenberg 21, 29
Wouter O.P. 77

Xenophon 133

Zacharias 144
Zwolle 5 f., 18, 35-39, 42 f., 45, 177 f., 183

2. SACHVERZEICHNIS

(häufig vorkommende Stichwörter wie *Dominikaner* und *Humanismus* sind hier nicht berücksichtigt)

Absetzbarkeit des Papstes 147 f.
Abstammung Christi 132 f.
affiliatio 47
Anonymität v. Druckern, Handschriften usw. 1, 3, 5, 14
Antichrist 96, 165
Armut Christi 79, 87, 98-100, 107
Armutsgelübde 98-100, 107
Armutsstreit 79, 98-100

Biblia Rabbinica 56
Bibliotheca Reformatoria Neerlandica 4, 11, 54
— s. auch Pijper, Fred.
Bibliotheken 32
— Brüssel, Kön. Bibl. 48
— Groningen, Fraterherren 44
— Groningen, Ger. Pistoris 57
— Groningen, Joh. Timmermans 58
— Groningen, Peter Pappus 3, 5
— Groningen, Universitätsbibl. 47, 56-58, 183
— Groningen, Willem Frederiks 55 f.
— den Haag, *Kon. Bibl.* 7
— Leiden, Universitätsbibl. 1
— Münster, Universitätsbibl. 63
— Oxford, *Bodleiana* 56
— Paris, *Bibl. Nat.* 5 f., 183
— Paris, *Bibl. Royale* 5
bonae litterae 15, 27 f., 31, 33, 38, 40 f., 70, 174, 176, 178
Bordelle 111, 114, 153

De causa Lutheri 1 f.
Decretum Gelasianum 31
Decretum Gratiani 94 f., 120, 147
devita und *de vita tolle* 154-156
disputatio (*scholastica*) 9, 42 f., 60-64, 67-70, 97, 101 f., 126, 131, 137, 178-181
Donatio Constantini 22-25, 96

Epistolae obscurorum virorum 25, 35, 58
Erbfolge oder Wahlverfahren 109 f.
eruditio 27 f., 30 f., 41, 45
evangelica philosophia 27, 29 f., 57, 149
Ewigkeit der Welt 58, 62, 127-130,
Exkommunikation 153, 157, 161 f.
Exsurge Domine 49, 76, 117, 155

Fest- und Feiertage 165-167

Gallikanismus s. Konziliarismus
Gelübden 122-124, 168
Geschichtsschreibung
— humanistische 55, 134 f.
— protestantische 9-12, 57

Index 7-9
Inquisition und Ketzerverfolgung 6 f., 9, 43, 52 f., 117 f., 126, 130, 147 f., 153-156, 164

Juden 84, 111, 114-116

Kaiser und kaiserliche Gewalt 101, 106, 108-114, 117 f., 149-153, 157
Ketzer und Ketzerverfolgung s. Inquisition
Kirchenlehrer 41
Königtum Christi 77-98, 137, 143-145, 172
Konziliarismus 85, 93, 142, 165, 173
Konzilien
— Basel 80, 125
— Chalcedon 122 f., 176
— Ephese I. 122 f.
— Konstantinopel 122 f.
— Konstanz 80
— Lateran (1215) 114
— Lateran (1513) 127
— Nicäa 122 f., 176
— Tridentinum 8, 81
— (Pseudokonzil) Pisa 85, 142, 147
Krieg 111-113, 151 f.

Lamentationes Petri 40 f., 44, 47
Lektor, Amt und Aufgabe 64-66, 68 f.
lesemeister 65

magister noster 2-4, 59, 154, 173 f.
Mendikantenstreit 79

Ordensschulen (der Dominikaner) 64-69

Papst u. päpstliche Gewalt 24 f., 79, 82, 86, 91-97, 102-106, 118, 122-125, 137 f., 143, 157-160, 172, 175
Phase (*hoc est transitus*) *Domini* 27
philosophia Christi s. *evangelica philosophia*
potestas excellentiae Christi 82
Priesteramt Christi 58, 77 f., 143, 170 f.
Primat Petri 138-142, 173-175

Satis est 157
Scholastik 27, 32 f., 57, 73, 128-130, 144, 153, 179 f.
Schuldisputation s. *disputatio* (*scholastica*)
Schulen
— Alkmaar 19
— Amersfoort 39
— Deventer 16, 18, 21, 34, 45
— Münster 15, 18, 20
— Wesel 37
— Zwolle 35 f., 38
Scientia Christi 89 f.
Scriptores Ordinis Praedicatorum 4 f.
Sendung 140 f.
simplex religiosus 107
sine culpa, sed non sine causa 120 f., 149
stabilitas loci 47
Steuern 83, 111, 114, 150 f., 157
Stundengebet 122, 124 f., 168 f.

Unam sanctam 105, 158
Universitäten
— Bologna 54
— Ferrara 55 f.
— Heidelberg 16 f., 19
— Köln 17, 19, 54 f., 76
— Löwen 47-51, 76
— Paris 1, 51, 61, 85
— Rostock 36, 41
— Wittenberg 21, 29
Verpflichtungskraft der Gesetze 118 f., 126, 149
Wahlverfahren oder Erbfolge 109 f.
Widmungsvorrede 14, 20, 32
Wucher 111, 114-116, 126

Zelebrieren der Priester 72
Zinsnehmen 114-116
Zwei-Schwertertheorie 102-106, 156-164

STELLINGEN

I

Het verslag van de *Disputatio Groningensis* kan evenals vele andere humanistische geschriften alleen dan juist beoordeeld worden, wanneer men beschikt over een zekere kennis van de prae-reformatorische theologie.

II

De Zwolse uitgave van de *Disputatio Groningensis* is ouder dan die uit Bazel.

III

Er bestaan geen dwingende redenen om in de Munsterse kanunnik Petrus Aquensis een vroege aanhanger van Luther te zien.

IV

De mening dat Alcuin in zijn leven van de heilige Willibrord met opzet niet zou gewagen van diens eerste reis naar Rome, overschat de betekenis van dit geschrift als historisch document en komt in tegenspraak met elders gehuldigde opvattingen van deze schrijver.

J. LINDEBOOM, *St. Willibrord's Roomsche Reizen,* in *Mededelingen der Kon. Nederl. Academie van Wetenschappen,* Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks XI, 1948, 145 vv.

V

LÖHR gaat te ver, wanneer hij op grond van een mededeling van FRIEDR. STEILL het boek, dat Johannes de Monte (gest. 1442) bij gelegenheid van zijn bisschopswijding voor de dominicanen te Koblenz liet schrijven, voor een nieuw en oorspronkelijk werk houdt.

FRIEDR. STEILL O.P., *Ephemerides dominicano-sacrae.* 2 vol., Dillingen 1691-1692, II 347 v.

GABR. LÖHR O.P., *Die Kölner Dominikanerschule.* Köln 1948, 94.

VI

Het *Instructorium psalterii sponsi et sponse christi et virginis marie,* dat door Hs. *Münster* UB 432, ff. 290^{r}-312^{r} aan de Utrechtse dominicaan Jan Houdaen (c. 1433-1503) werd toegeschreven, is zo goed als zeker niet van hem, doch vermoedelijk van zijn tijdgenoot de Nijmegenaar Adrianus de Mera O.P. (gest. 1505.)

Jos. STAENDER, *Chirographorum in regia bibliotheca Monasteriensi catalogus.* Vratislaviae 1889, 97 no. 432.

OTTO VON HEINEMANN, *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel.* Erste Abtheilung: Die Helmstedter Handschriften. 3 Bde., Wolfenbüttel 1884-1888, III 23 no. 1137.

VII

De studie van DE MEYER lijdt o.a. aan het euvel, dat zij de geschiedenis van de *Congregatio Hollandiae* te veel als een Bourgondische en zelfs „Belgische" aangelegenheid beschouwt.

ALB. DE MEYER O.P., *La congrégation de Hollande ou la réforme dominicaine en territoire bourguignon, 1465-1515.* Liège (1946).

VIII

Wanneer de methode van onderzoek, door HOOGMA gevolgd bij de bestudering van de invloed van Vergilius op de *carmina latina epigraphica,* wordt toegepast op enkele gedichten van Erasmus, dan blijkt, dat deze in nog grotere mate van Vergilius afhankelijk is dan reeds door REEDIJK werd vastgesteld.

R. P. HOOGMA, *Der Einfluss Vergils auf die carmina latina epigraphica.* Amsterdam 1959.

The poems of Desiderius Erasmus, introduced and edited by C. REEDIJK. Leiden 1956.

IX

De regels, welke de meeste Nederlandse schoolgrammatica's der Duitse taal geven voor het gebruik van de voorzetsels *nach* en *zu* ter aanduiding van een richting, zijn niet in overeenstemming met het huidige taalgebruik.

X

De huidige bezwaren tegen de z.g. priestercolleges verdienen vooral dan een nadere overweging, wanneer zij van anthropologische aard zijn.